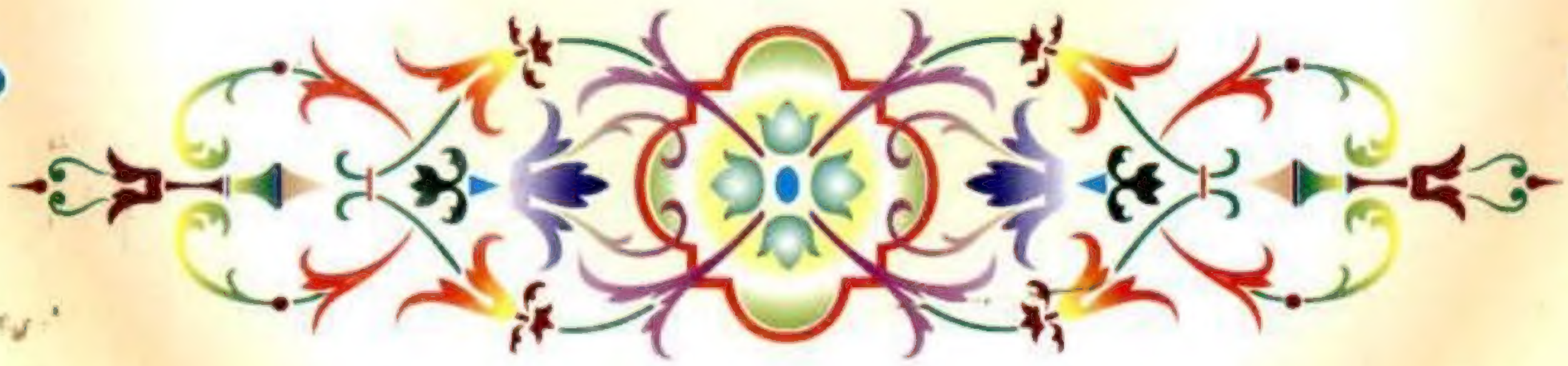


# انثرف السرف

شرط اردو مفسر



حضرت مولانا محمد حسن باندری مدرس دارالعلوم دیوبند





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# اثر فی الکرم

## شرح اردو میبندی



حضرت مولانا محمد حسن صاحب باندوی مدرس العلوم دیوبند

ناشر

مکتبہ شریک علیہ  
بیرون بوہڑ گیٹ ۵ ملتان

۵۴۲۹۱۳ - ۵۴۲۳۰۹



اس نظر ثانی شدہ نسخہ سے  
نقل و طباعت کے حقوق  
بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب \_\_\_\_\_ اشرف المصنی

مصنف \_\_\_\_\_ حضرت مولانا محمد حسن صاحب

طابع \_\_\_\_\_ مکتبہ شریعت علمیہ ملتان

مطبع \_\_\_\_\_

صفحات \_\_\_\_\_ ۳۴۴

تاریخ طباعت \_\_\_\_\_ ۲۰۰۰ء

تعداد \_\_\_\_\_ ۵۵۰



ملنے کا پتہ { مکتبہ اسلام آباد } بیرون بوہڑ  
گیٹ ملتان

Tel # 544913





وَرَضُوا أَنَا سَيِّئًا فِيهِمْ مِنْ أَثَرِ التَّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْبَةِ  
وَمَثَلُهُمْ فِي الْآخِرَةِ  
وَرَضُوا أَنَا سَيِّئًا فِيهِمْ مِنْ أَثَرِ التَّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْبَةِ  
وَمَثَلُهُمْ فِي الْآخِرَةِ



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الهداية امر من لديه وكل شي يعود اليه له الحمد على ما النعم علينا  
سوا بق النعم ولو احقها والهم حقائق الحكم ودقائقها.

ترجمہ

ہدایت خدا کی طرف سے ثابت ہے اور ہر چیز اس کی طرف لوٹ کر جائے گی۔  
حمد اسی کے لئے خاص ہے اس پر کہ انعام کیا اس نے ہم پر سابقہ نعمتوں کا اور  
اس کے بعد کی نعمتوں کا، اور حکمت کے حقائق اور اس کی باریکیوں کا ہماری طرف الہام فرمایا۔  
قولہ الہدایت : مصنف نے اپنی کتاب کی ابتداء الہدایت سے کی ہے تاکہ  
حمد باری کا ایک نیا انداز پیش کریں۔ ہدایت کا معنی ارشاد الطریق کے ہیں یعنی  
راستہ دکھانا۔ دوسرا معنی ایصال الی المطلوب ہے یعنی منزل تک پہنچانا۔ مصنف نے ہدایت کے  
معانی کو خدا کی طرف منسوب کیا کہ ہدایت اللہ تعالیٰ ہی دیتے ہیں۔  
قولہ امر : یہاں ہر شے مراد ہے۔

قولہ يعود الیہ : اس سے مصنف نے قیامت کا عقیدہ ظاہر فرمایا ہے کہ تمام چیزیں فنا ہو  
جائیں گی۔ پھر میدان حشر میں خدا کی بارگاہ میں حاضری ہوگی۔ خلاصہ دونوں جملے کا یہ ہے کہ ہدایت  
اللہ کی طرف سے ہے اور ہر چیز خدا کی طرف لوٹے گی لہذا ہدایت خدا کی طرف راجع ہوتی ہے، یعنی  
ہدایت دنیا صرف خدا کا کام ہے۔

قولہ الحمد : حمد منعم کے انعامات بیان کرنے کو کہتے ہیں اور چونکہ حقیقی انعام و کمال  
الشرب العزت میں پایا جاتا ہے اس لئے تمام تعریفیں اور حمد خواہ بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ تمام  
کی تمام الشرب العلین ہی کے ساتھ خاص ہے اسی اختصار کے بیان کرنے کے لئے مصنف  
لام تحفیف لائے ہیں۔ اور حمد کو ذات باری میں منحصر کرنے کے لئے ہمارے مجرور کو مقدم کیا۔  
قولہ سوا بق النعم : سوا بق مضاف ہے اور صفت ہے، انعم مضاف الیہ ہے اور صفت ہے، گویا  
اس میں جمع کی صفت کی اضافت موصوف کی جانب کی گئی ہے۔ اصل عبارت انعم السابقہ ہے۔  
نعم سابقہ سے مراد دو نعمت ہے، ایک یہ کہ جو وجود میں آچکی ہیں جیسے باطنی اور جسمانی قوتیں اور ان



کی صفات وغیرہ۔ دوسرے یہ کہ وہ نعمت جو اللہ نے دنیا میں پیدا ہونے کے بعد مخلوق کو عطا کیا ہے مثلاً خوراک، پوشاک، عمر، دولت، ثروت وغیرہ۔ یا نعم سے دنیا کی نعمت مراد ہے۔  
 قولہ بواحق النعم: اس میں بھی سوا بق النعم کی طرح ترکیب ہے۔ یعنی وجود کے بعد کی نعمتیں یا پھر آخرت کی نعمتیں، حاصل یہ کہ سوا بق و بواحق ایک دوسرے کے مقابل ہے۔ اگر سوا بق سے دنیا کی نعمت مراد ہے تو بواحق سے بعد الوجود کی نعمتیں مراد ہوں گی۔ اور اگر سوا بق سے دنیا کی نعمتیں مراد ہوں تو بواحق سے مراد اخروی نعمتیں ہیں۔

قولہ: اہم الینا: البام بطور فہم قلب میں خیر کو ڈالنا ہے۔  
 قولہ حقائق: حقیقت کی جمع ہے موجود نفس الامر کی حقیقت کہتے ہیں جس کا وجود اعتبار معبر اور فرض فاعل پر موقوف اور اس کے تابع نہ ہو۔  
 قولہ حکم: اس کے بہت سے معانی آتے ہیں۔ عدل و انصاف، واقع کے مطابق بات اور دانائی وغیرہ، یہاں پر حکمت کی جمع ہے۔ حکمت وہ علم ہے جس میں موجودات نفس الامر سے بحث کی جائے۔

قولہ دقائق: دقیقہ کی جمع ہے وہ امور جو گہری نظر سے حاصل کئے جائیں۔ مصنف کی مراد یہاں حقائق و دقائق سے حکمت کے مسائل ہیں۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک مسائل حکمت کو معلوم کرنے کے لئے وقت نظر کی ضرورت ہے۔ اسی لئے بلید ذہن والا اسے نہیں سمجھ پاتا۔  
 نوٹ: مصنف نے تعریف کو الہدایۃ سے شروع کر کے اشارہ کیا کہ فن حکمت کے مسائل خطرناک ہیں۔ اگر ذرا سی چوک ہو جائے تو اس کا ایمان متاثر ہو سکتا ہے اس لئے شروع میں اللہ سے دعا کیا۔ نیز ماتن علامہ اسیر الدین ابہری کی کتاب ہدایۃ الحکمۃ کا مہول ہے کہ وہ کتاب میں جہاں کہیں مشکل مسئلہ آتا ہے تو اس کو ہدایت کے عنوان سے شروع کرتے ہیں۔ نیز اس کی طرف اشارہ ہے کہ یہ ہدایۃ الحکمۃ کی شرح ہے۔ ایسے ہی حقائق اور حکم کے لفظ سے بھی مقصود کی طرف اشارہ ہے۔ اور اہم کے لفظ سے مصنف نے اپنے توکل علی اللہ کے عقیدہ کا اظہار کیا ہے کیونکہ علم محض اللہ کی دین ہے۔ تو گویا اس کی طرف اشارہ ہے میرا علم جیسا اور جو کچھ ہے محض اللہ تعالیٰ کا انعام اور فضل ہے۔

والصلوة علی جمیع الانبیاء والاولیاء خصوصاً علی نبینا محمد و آلہ  
 جہات الغدالۃ وخاتم فص الرسل والصلوۃ علی الہ والاصلین واصحابہ  
 کاملین



## ترجمہ

اور درود نازل ہو تمام انبیاء اور اولیاء علیہم السلام پر خصوصاً ہمارے بنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو عدالت کے اطراف متعین کرنے والے ہیں، اور رسالت کے نیگینہ کی انگلیوں میں اور حق تک پہنچنے والی ان کی اولاد پر اور ان کے کامل

## صحابہ کرام پر شرح

قولہ الصلوٰۃ : حمد باری سے فارغ ہو کر مصنفین ہمیشہ جناب بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے آل و اصحاب کرام پر درود و سلام تحریر فرماتے ہیں جس کی وجہ انہیں کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ حقیقی فیضانِ علوم و سعادت اور دیگر باطنی و ظاہری وغیرہ نعمتیں اللہ کی جانب سے ہے۔ مگر ذات باری واجب الوجود ہے، لا محدود اور بے پناہ قدرت اور اوصاف کی مالک ہے۔ اس لئے مخلوق ایسی ہستی سے استفادہ کیونکر کر سکتا ہے کیونکہ مخلوق عاجز کمزور اور بے شمار آلاتوں سے ملوث ہے اور قاعدہ ہے کہ افادہ اور استفادہ کے موخر ہوتے کیلئے مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ اور واجب الوجود اور عاجز کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اس استحالة کو آسان کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ازل ہی میں ایسے افراد کو منتخب فرمایا تھا، جو واجب الوجود اور مخلوق کے درمیان مناسبت پیدا کرنے کے لئے واسطہ بن سکیں۔ یہ حضرات ستودہ صفات انبیاء و مرسلین کی جماعت ہے، جن کو موقع بموقع حسب ضرورت زمان و مکان اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی ہدایت کے لئے مبعوث فرمایا اور جن کے آخر میں حضرت سیدنا و مولانا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تاکہ وہ ہدائی احکام و اسرار سے اپنی امت کو روشناس کرائیں اور امت کو تسلیم دیں۔ اس لئے یہ ثابت ہوا کہ حضرات انبیاء و مرسل۔۔ کے توسط سے بندوں تک فیضان الہی پہنچا ہے۔ انہیں بے شمار انعامات میں سے علوم کا فیضان ہے۔ جو انبیاء علیہم السلام کی معرفت ہم تک پہنچا ہے۔ چنانچہ اسی مصلحت اور ضرورت سے حمد باری کے بعد حضرات مصنفین صلوٰۃ و سلام کا اہتمام فرماتے ہیں۔

صلوٰۃ کی نسبت جب باری تعالیٰ کی طرف ہو تو نزول رحمت کے معنی میں ہوگا۔ اور جب اسکی نسبت حضرات ملائکہ کی طرف ہو تو طلب مغفرت کے معنی میں ہوگا اور جب بندوں کی طرف ہو تو دعا کے معنی میں ہوگا۔

قولہ محدود : محدود مقرر کرنا والے،

قولہ جہات : یہ جہت کی جمع ہے بمعنی سمت اور جانب، اصطلاح میں جہات ستہ عین شمال، خلف، قدام، فوق اور تحت جو عوام میں مشہور ہے۔ اور دوسرا معنی طول، عرض، عمق کے اطراف بھی ہیں۔ اور ان جہات میں سے صرف فوق و تحت میں رد و بدل نہیں ہوتا۔ باقی تحقیق اس کی آگے



جہات کے بحث میں انشاء اللہ آئے گی۔  
 قولہ العدالت: عفت، شجاعت اور حکمت کے مجموعہ کو عدالت کہتے ہیں، عقل کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا حکمت ہے۔ اور قوت شہوانیہ کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا عفت ہے۔ اور قوت غضبانیہ کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا شجاعت ہے۔ اور ان تینوں کے مجموعہ کا نام عدالت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر یہ صفات پورے طور سے موجود تھیں اسلئے مصنف نے فرمایا کہ عدالت کے تمام جہات کو آپ اپنے احاطہ میں لئے ہوئے ہیں۔

قولہ خاتم فض الرسل: منصب رسالت ایک عمدہ اور قیمتی نگیں کے مانند ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس نگیں کی انگوٹھی ہیں۔ گویا جس طرح انگوٹھی چھلا اور نگیں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام انبیاء و رسل کے فضائل و مناقب آپ میں جمع ہیں اور ان سب کا احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ نیز نگیں انگوٹھی کا ایک جز ہوتا ہے اور انگوٹھی مجموعہ اور کل ہوتا ہے۔ اسی طرح تمام انبیاء و رسل کے مانند ہیں اور آپ کل اور مجموعہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ نیز انگوٹھی اصل اور نگیں اس کی فرع اور تابع ہوتا ہے اسی طرح آپ کی ذات ستودہ صفات اصل ہے اور دیگر انبیاء و رسل آپ کی فرع اور تابع ہیں، نیز یہ کہ آپ کی ذات گرامی خاتم ہے اور وصف رسالت مانند نگیں کے ہے کہ آپ کی ذات وصف رسالت کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ کہ نگیں کا کوئی حصہ خاتم سے باہر نہیں ہے۔ یہ پوری تفصیل خاتم کی تار پر فتم ہونے کی صورت میں ہے۔ اور اگر تار پر کسر ہو تو معنی ہوگا کہ رسالت آپ پر ختم ہے۔

قولہ و علی الہ الاصلین: آل کی اصل اہل ہے۔ اسلئے کہ اسکی تصغیر اہل ہے۔ اہل سے آل اس طرح بنا کہ بار کو واؤ سے بدلا اور پھر اسکو الف سے، آل ہو گیا۔ اہل تو سب کی اولاد کو کہہ سکتے ہیں مگر آل کا اطلاق صرف با عظمت لوگوں کی اولاد پر ہوتا ہے خواہ دین کے اعتبار سے بڑا ہو یا دنیا کے اعتبار سے۔ ایک قول یہ ہے کہ آل اور اہل دونوں مستقل لفظ ہیں۔

قولہ اصحابہ الکاملین: اصحاب جمع ہے صاحب کی، بمعنی ساتھی، اور شریعت میں صحابی ان صاحب نصیب انسانوں کو کہتے ہیں کہ جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان کی حالت میں دیکھا ہے۔ اور اسی حالت میں وفات ہو گئی ہو لہذا جو بد نصیب ایمان لا کر مرتد ہو گئے ان کو صحابی نہیں کہیں گے۔ اور نہ ہی ان کو صحابی کہا جائے گا جو آپ کے بعد ایمان لے آئے۔

وبعد فیقول العبد المعتمد بلطفہ الابدی حسین ابن معین المیبذی  
 صلح اللہ حالہما ونورہما بالہما لہما رأیت کمال عین الاعیان وهو نوع الانسان



بالا رتقاء الی اعلام الفطنة والاهتداء الی اقسام الحكماء ذیها بصیر الناظر  
فی حقائق الاشیاء بصیرا ومن یوتی الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا فشیرت  
عن ساق الجدل لتحصیلها باحثا عن اجمالها وتفصیلها اخذ الیها عن  
جمع کثیر من العلماء وجم غفیر من الحكماء ابد الشکر لجلالهم وخلد  
ظلالهم .

## ترجمہ

اور حمد و صلوٰۃ کے بعد اللہ کے لطف کو مضبوطی سے پکڑنے والا بندہ حسین ابن عیین  
الدین المیبذی اللہ تعالیٰ دونوں کی اصلاح فرمائے اور ان کے دلوں کو منور

فرمائے جب میں نے موجودات خارجیہ کے کمالات کو دیکھا، اور عین الایمان وہ انسان ہے جو  
ذہانت کے پہاڑوں تک چڑھنے اور حکمت کی تمام اقسام تک پہنچنے میں مرکوز ہے۔ کیونکہ حقائق  
اشیاء پر نظر کرنے والا بصیرت مند ہے اور جس کو فن حکمت کی دولت مل جائے اس کو بہت سے  
منافع (دینی و دنیوی) حاصل ہو گئے۔ پس میں نے کوشش کی پنڈلی سے کپڑے سمیٹ لیا حکمت حاصل  
کرنے کے لئے بحث کرتے ہوئے اس حکمت کے اجمال اور تفصیل سے، حاصل کرتے ہوئے علماء  
یائیر جماعت سے اور حکماء کے جم غفیر سے ہمیشہ رکھے اللہ تعالیٰ ان کی بڑائی اور ان کے سائے۔  
قولہ بدطفہ: لطف کا معنی نرمی ہے۔ مراد احسان اور بھلائی ہے۔

## تشریح

قولہ الابدی: مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ برائی سے محفوظ رکھے اور طاعت کی دائمی  
توفیق عنایت فرمائے۔

قولہ میبذی: اصفہان کا ایک شہر بزرگ ہے۔ اس سے بارہ میل کے فاصلے پر ایک گاؤں ہے  
جس کا نام میبذ ہے۔ مصنف یہیں کے باشندہ تھے اسی طرف منسوب ہیں۔ ایک قول میبذ کے بارے  
میں یہ ہے کہ وہ مسجد کے وزن پر ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ بار پر فتح ہے۔ وہاں کے قرب و جوار  
کے لوگ بفتح الباء بولتے تھے۔ حسین ان کا نام ہے اور معین الدین کے لڑکے ہیں۔ علامہ حسین  
نویں صدی کے علماء میں سے ہیں۔ محقق دوانی کے مائے ناز شاگر ہیں، انہوں نے یہ کتاب ۸۸ھ  
میں تصنیف فرمایا۔

قولہ نور بالہا: بال یا تو بمعنی حال ہے۔ اور قلب کے معنی میں بھی ہے یہاں دوسرا معنی مراد  
ہے۔ چونکہ ان کے دور میں حکمت و فلسفہ کا زور تھا، حکومتوں کی توجہ ان علوم کو روانہ دینے  
کی طرف مائل ہوتی تھی۔ ان علوم کے پڑھنے پڑھانے والوں کو عہدے اور اعزازات دے جاتے  
تھے اور بڑی بڑی تنخواہوں سے نوازا جاتا تھا اس لئے تحقیقی معنی میں عالم فاضل ہوتا تھا۔



قولہ ومن یوتی : مصنف نے ان چند جملوں میں حکمت کی نفیست بیان کر دیا ہے  
 قولہ عن ساق الحد : مصنف نے حکمت کا فن حاصل کرنے میں اپنی جدوجہد کو بطور استعارہ  
 کے پیش کیا ہے۔ اور ایسے شخص سے اپنے کو تشبیہ دیا ہے جو کسی اہم کام شروع کرتے وقت اپنے  
 ہاتھ پیر سے کپڑے سمیٹ لیتا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اس کو حاصل کرنے کے لئے میں نے کوشش کی پنڈلی  
 سے دامن کو سمیٹ لیا۔

قولہ عن اجمالہا : کسی چیز پر سرسری نظر ڈالنا اجمال کہا جاتا ہے۔ یعنی متعدد امور کی طرف ایک بار  
 ایک ہی ساتھ نظر ڈالنا اجمال ہے۔ اور اس کے ہر فرد پر نظر ڈالنا تفصیل ہے۔ یعنی یہ کہ علم حکمت کو  
 حاصل کرنے کے وقت اس کے مسائل کو اجمالی اور تفصیلی بحث کے ساتھ حاصل کیا ہے۔  
 قولہ اخذ الہا : ان مسائل کو حاصل کرتے ہوئے علماء و علماء کی بہت بڑی جماعت سے مدد بھی  
 حاصل کیا ہے۔

قولہ ابدن اللہ جلالہم : جلالہم کا لفظ اساتذہ کے لئے محل احترام ہے۔ ایک تاویل یہ ہے  
 کہ جب ذوق کے ساتھ استعمال کیا جائے تو وہ باری تم کے ساتھ خاص ہے۔ اور بغیر ذوق کے افاضل  
 کے لئے استعمال ہے۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ مصنف اپنے اساتذہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کیونکہ  
 ان کے ایک استاد علامہ جلال الدین بھی ہیں۔

وراسمت فی ایام التحصیل علی اکثر کتبہا اساقما کثیرۃ تعد للناظرین فیہ  
 بصیرۃ ومنہ الہدایۃ للمحقق الکامل والمدقق الفاضل اثیر الدین  
 مفضل بن عمر الابہری قدس سرہ فالتمس منی بعض المتردین الی  
 المشتغلین بقراۃ ہا لدی ان اجعل لکم من الاساقام المتعلقۃ بہا شرحا  
 وابدین ما یلیق بكل مبحث منہا تعدیلا وجرحا وکنت معتذرا بتراکم  
 العوائق وافواج مہومہا وتلاطم العلائق وافواج غہومہا فکرتوا  
 الالتماس وناادوا فی الاقتباس،

ترجمہ اور حکمت کی بہت سی کتابوں پر میں نے بہت سی یادداشتیں لکھی تھیں جو اس میں

غور و فکر کرنے والوں کے لئے بصیرت کا ذریعہ تھیں۔ اور انہیں میں سے ایک

کتاب ہدایۃ الحکمت بھی ہے جس کی تصنیف محقق کامل مدقق فاضل اثیر الدین مفضل ابن عمر ابہری نے



کی ہے۔ میرے پاس آنے جانے والوں میں سے بعض نے مجھ سے التماس کیا جو لوگ اس کتاب کے پڑھنے میں میرے پاس مشغول تھے کہ وہ یادداشتیں جو اس کتاب سے متعلق ہیں ان کو شرح کی شکل دیدوں اور ہر بحث و عنوان کے ساتھ جو جناب ہو یعنی اعتراض اور تصدیق اس کو ظاہر کردوں، اور میں شروع میں معذرت ہی کرتا رہا موانع کے جمع ہونے اور رکاوٹوں کے غم کے ہجوم کی وجہ سے اور موانع کے غموں کی وجہ سے مارنے کی وجہ سے، پس مکرر کیا میں نے التماس کو، اور انتخاب کرنے کے لئے زیادتی بھی کیا۔

## شرح

تو لا رحمت فی ایام التحصیل : دعا سے فراغت کے بعد مصنف اپنے زمانہ تعلیم کا معمول بیان کرتے ہیں کہ اسی دور میں میں نے علم حکمت کی بہت سی کتابوں پر ضروری باتیں نوٹ کر لی تھیں۔ انہیں میں سے ہدایۃ الحکمت بھی ہے جس پر نوٹ موجود تھے۔ کچھ لوگ میراث پاس ہدایۃ الحکمت پڑھ رہے تھے ان میں سے بعض نے مجھ سے التماس کیا کہ اس کتاب کی تمام مرقومات میں سے جو خاص چیزیں ہیں یکجا کر کے ایک شرح کر دیں۔ مگر عوارض و موانع کی بنا پر میں جوں جوں معذرت کرتا رہا ان لوگوں کا اصرار بڑھتا گیا۔ چنانچہ اس کو لکھنا شروع کر دیا۔

مرقمتہ علی ما وافق مسئلہم و مطابق مامولہم والمرجو من الطالبین لطریق الرشاد والشاربین لرحیق السداد ان ینظر وافیہ بعین العناء والوداد ویعرضوا عن التعرض للاعتراض بالجدال والعناد وما یرئ نفسی ان الانسان یساوق السہو والنسیان علی انہ لا یسم المجال لتحقيق الصواب فی کل باب وھذا اول ما صنفته فی عنفوان الشباب ویمہ الاستعانتہ لفتح الابواب المہدایۃ وعلیہ التوکل فی البدایۃ والذہایۃ

## ترجمہ

پس میں نے اس طریقہ پر اس شرح کو مرتب کیا جو مطابق ہو ان کی درخواست کے اور موافق ہو ان کی خواہش کے، اور ان طلبہ سے مجھ امید ہے کہ جو سیدھے طریق پر علم کے طالب ہیں اور درستگی کی شراب پینے والے ہیں، کہ وہ اس شرح میں عنایت اور ہربانی کی نظر سے دیکھیں اور اعتراض پیدا کرنے سے احتراز کریں، اور اسی طرح عناد اور سرکشی سے احتراز کریں اور میرا نفس بڑی نہیں ہے۔ بے شک انسان کے ساتھ سہو و نسیان لگا ہوا ہے۔ علاوہ اس کے کہ کسی میں یہ طاقت نہیں ہے کہ وہ ہر باب میں درستگی کو پالے۔ اور یہ میری پہلی کتاب ہے جو میں نے اپنی



شروع جوانی میں تصنیف کیا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ سے ہی ہدایت کے دروازے کھولنے میں مدد کی درخواست ہے اور اسی پر بھروسہ ہے ابتداء میں اور انتہاء میں۔

اعلم ان الحکمة علم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وتلك الاعیان اما الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختیارنا اولاً فالعلم باحوال الاول من حیث انه یودی الی صلاح المعاش والمعاد یسمی حکمة عملیة والعلم باحوال الثانی یسمی حکمة نظریة

**ترجمہ**

اور جان کو کہ حکمت جاننا ہے موجودات خارجیہ کے ان احوال کا جو نفس الامری اور واقع کے مطابق ہیں اوسط درجہ انسان کی طاقت کے مطابق، اور موجودات خارجیہ یا تو ایسے افعال اور اعمال ہوں گے جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں ہے یا نہیں۔ تو اول کے احوال کا جاننا اس حیثیت سے کہ وہ دنیا اور آخرت میں صلاح اور درستگی تک مفصلی ہے تو اس کا نام حکمت عملی ہے۔ اور دوسرے کے احوال کا جاننا حکمت نظری ہے۔ قولہ الحکمة: حکمت کی متعدد تعریفیں ہیں۔ ایک تو شارح نے بیان کیا جو مشہور ہے۔ دوسری تعریف یہ ہے کہ موجودات کے نفس الامری احوال کا انسان طاقت کے مطابق جاننا حکمت ہے۔ اس تعریف کا خارجیہ کی قید نہیں ہے اس لئے دونوں قسم کے موجودات اس تعریف میں داخل ہیں۔ تیسری تعریف شارح آگے بیان کریں گے یعنی خروج النفس الی کہا بہا الممكن فی جانب العلم والعمل۔ اس کی تشریح آگے آئے گی۔ یہاں اس تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ حکمت میں علم کے ساتھ عمل بھی داخل ہے۔

قولہ اعیان الموجودات: موجودات کی تین قسم ہے۔ موجود فی الخارج، موجود فی الزمن، موجود فی نفس الامر۔ اعیان موجودات سے مراد موجود فی الخارج ہے۔

قولہ اما الافعال والاعمال: حکمت کی اقسام بیان کرتے ہوئے شارح نے ادلاً حکمت اور اس کے اقسام کو بیان کیا ہے۔ پھر حکمت نظری کو بیان کیا ہے۔ اس وجہ سے کہ حکمت عملی کا تعلق ہمارے افعال سے ہے جن کا سمجھنا آسان ہے اس لئے پہلے آسان کو بیان کر لیا۔ پھر اس سے جو مشکل ہے اسے بیان کریں گے۔ طریقہ بھی یہی ہے کہ اہل نے اصعب کی جانب انتقال ہوا کرتا ہے۔ یہاں عمل



سے اس کی تاثیر مراد ہے جو بعد میں خارج میں موجود ہوتے ہیں۔

وکل منہما علی ثلثة اقسام اما العملية فلانہا اما علم بمصالح شخص معین بانفراد  
لیتحلی بالفضائل ویتخلی عن الرذائل ویسمی تہذیب الاخلاق واما علم  
بمصالح جماعة متشاركة فی المنزل كالوالد والمولود والمالك والمملوك  
ویسمی تدبیر المنزل واما علم بمصالح جماعة مشتركة فی المدينة ویسمی  
السیاسة المدينة

## ترجمہ

اور ان دونوں قسم میں سے ہر ایک کی تین قسم ہے۔ پہر مال مکت علیہ پس اسلئے  
کہ وہ یا تو ایک معین آدمی کے مصالح کا جاننا ہے تاکہ فضائل سے آراستہ  
ہو جائے اور رذائل سے خالی ہو جائے۔ اس کا نام تہذیب اخلاق ہے۔ یا تو ایک ایسی جماعت  
کی مصالح اور ضرورتوں کو جاننا ہو جو گھر میں شریک ہو جیسے باپ، بیٹا، مالک اور مملوک۔ اور اس قسم  
کا نام تدبیر منزل ہے۔ اور یا پھر ایسی جماعت کے مصالح کا جاننا جو شہر اور ملک میں ایک دوسرے کے  
ساتھ شریک ہیں۔ اور اس قسم کا نام سیاست مدنیہ ہے۔

## تشریح

قولہ بمصالح شخص : جیسے اثر کو مانتا، اس کے احکام پر عمل کرنا۔ اور ان کاموں  
کو ترک کرنا جو برے ہیں، اور اس سے شریعت نے روکا ہے۔ جیسے چھوٹ  
بولنا، چوری کرنا وغیرہ تمام برے کام،

قولہ بمصالح جماعة : یعنی ایسے کا جاننا جو ایک ہی گھر میں رہنے والوں سے متعلق ہوں، اور وہ  
آپس میں مشترک ہوں جیسے باپ بیٹے، میاں بیوی، ماں بیٹی، مالک مملوک وغیرہ کے حقوق کہ اگر  
ان کو پورا کیا جائے تو وہ گھر شک جنت بن جاتا ہے۔

قولہ بمصالح جماعة : جیسے شہریوں کے لئے خوراک، پوشاک اور صحت کا انتظام، اور امن قائم  
کرنے کے انتظامات۔ بد امنی دور کرنے کے انتظامات وغیرہ ایسے امور ہیں جن کی ضرورت شہریوں  
کو بہت رہتی ہے۔

واما النظرية فلانہا اما علم باحوال ما لا یفتقر فی الوجود الخارجی والتعقل  
الی المادة كالاله وهو العلم الاعلی ویسمی بالالہی والفلسفة الادنی والعلم



الکلی وما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه ما قبل الطبيعة ايضا لكن  
نادرا جدا واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي دون  
التعقل كالصخرة وهو العلم الاوسط ويسمى بالرياضي والتعليمي  
واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي والتعقل كالانسان  
وهو العلم الادنى ويسمى بالطبيعي

## ترجمہ

اور ہر حال نظری تو اس لئے کہ حکمت نظری یا تو ان اشیاء کے احوال کو جاننا ہے جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہ ہو جیسے اللہ اور وہ علم اعلیٰ ہے اور اس کا نام الہی اور فلسفہ اولیٰ اور علم کلی اور ما بعد الطبيعة بھی ہے۔ اور کبھی اس پر ما قبل الطبيعة کا بھی اطلاق ہوتا ہے مگر یہ بہت نادر ہے۔ اور یا تو ان اشیاء کے احوال کا جاننا ہے جو وجود خارجی میں مادہ کی محتاج نہ ہوں، نہ کہ وجود ذہنی میں، جیسے کرہ۔ اور وہ علم اوسط ہے۔ اور ریاضی اس کا نام ہے اور تعلیمی بھی۔ اور یا اشیاء کے احوال کا جاننا جو وجود خارجی میں اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج ہیں۔ جیسے انسان، اور یہ علم ادنیٰ ہے اور اس کو طبیعی کہا جاتا ہے۔

## تشریح

قولہ ما لا يفتقر الى المادية: موجودات خارجیہ کی چار قسم ہے، اول وہ اشیاء جو اپنے وجود میں خواہ خارجی ہو یا ذہنی، مادہ کی محتاج نہ ہوں جیسے حق تعالیٰ اور بقول ان کے مقولات عشرہ۔ دوم وہ اشیاء جو اپنے دونوں وجود میں مادہ کی محتاج تو نہیں مگر مقارن ہو جاتی ہیں۔ اور اس قسم کا نام علم کلی ہے اور فلسفہ اولیٰ بھی، جیسے وحدت کثرت اور امور عامہ وغیرہ۔ اور اگر مادہ کی محتاج ہیں تو ان کی دو قسم ہے: وجود خارجی میں محتاج مادہ ہوں، وجود ذہنی میں نہیں، تو اس کو علم اوسط کہتے ہیں اور حکمت ریاضی بھی، اور چارم یہ کہ موجودات خارجیہ اپنے وجود خارجی اور ذہنی میں مادہ کی محتاج ہوں جیسے انسان اور دیگر مادی چیزیں۔

وقد جعل بعضهم ما لا يفتقر الى المادة اصلاً قسمين ما لا يقاس بهما مطلقاً كالآله والعقول وما يقاس بهما لكن لا على وجه الافتقار كالوحدانية والكثرة وسائر الامور العامة فيسمى العلم باحوال الاول الالهيات والعلم باحوال الثاني علماً كلياً وفلسفة اولیٰ



## ترجمہ

اور بعض فلاسفہ نے ان اشیاء کی جو مادہ کی بالکل محتاج نہ ہوں، دو قسم کیا ہے۔ اول وہ جو مادہ کے ساتھ بالکل نہ مل سکیں۔ جیسے الہ اور عقول عشر اور دوسری یہ کہ مادہ کے ساتھ مقارن ہوں مگر محتاج ہو کر نہیں جیسے وحدت، کثرت اور تمام امور عامہ، پس اول کے احوال کا جاننا علم الہی ہے اور ثانی کے احوال کا جاننا علم کلی ہے اور فلسفہ اولیٰ بھی

واختلفوا فی ان المنطق من الحکمة ام لا فمن فسر ها بخروج النفس الى کمالها الممکن فی جانبی العلم والعمل جعله منها بل جعل العمل ایضا منها وکذا من ترک الاعیان فی تعریفها جعله من اقسام الحکمة النظرية اذ لا یبحث فیہ الا عن المعقولات الثانية التي لیس وجودها بقدرتنا واختیارنا

## ترجمہ

اور فلاسفہ نے اختلاف کیا ہے کہ منطق حکمت میں داخل ہے یا نہیں پس جس نے "خروج النفس الى کمالها الممکن فی جانبی العلم والعمل" سے اس کی تعریف کی ہے اور یہی مشہور ہے، اس نے منطق کو فلسفہ میں شمار کیا ہے بلکہ عمل کو بھی اس میں سے شمار کیا ہے۔ اور ایسے ہی جس نے اعیان کی قید کو حکمت کی تعریف میں چھوڑ دیا ہے اس نے بھی منطق کو حکمت نظری کی قسم میں شمار کیا ہے کیونکہ منطق میں معقولات ثانیہ ہی سے بحث کی جاتی ہے کہ جس کا وجود ہمارے اور آپ کے اختیار میں نہیں ہے۔

## شرح

قولہ المعقولات الثانية: جیسے کلی، جزئی ہونا، صغریٰ، کبریٰ وغیرہ۔ کیونکہ معقول اول تو مفہوم سے پھر درجہ ہے اس کا جزئی و کلی ہونے کا جس کے بعد صغریٰ و کبریٰ ہونے کا درجہ آتا ہے اس کے صغریٰ کبریٰ ہونے کا، یعنی قیاس کے جز اول، جز ثانی اور حد وسط وغیرہ کا۔

واما من فسر ها بما ذکرنا وهو المشهور فیما بینہم فلم یعدہ منها لان موضوعہ وهو المعقولات الثانية لیس من اعیان الموجودات الماخوذة فی تعریفها وقد یقال فعلی هذا لایکون العلم باحوال الامور العامة منها لانها غیر موجودة فی الخارج علی ما بینہم المحققون واجیب



بان الامور العامة هنالك ليست بموضوعات بل محمولات تثبت للاعيان  
فان قولنا الوجود في المكان في قوة قولنا الممكن هو وجود بوجود ائد

ترجمہ

اور بہر حال جس نے حکمت کی تعریف وہ بیان کیا جو ہم نے ذکر کیا اور یہی  
تعریف حکماء کے یہاں مشہور ہے تو انہوں نے اس کو حکمت میں شمار نہیں کیا  
سے کیونکہ اس کا موضوع مقولات ثانیہ ہے جو موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہیں۔ موجودات خارجیہ  
حکمت کی تعریف میں داخل ہیں۔ اور اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس بنا پر امور عامہ کے احوال کا جاننا  
حکمت میں سے نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ خارج میں موجود نہیں ہوتے جیسا کہ محققین نے بیان کیا ہے۔  
اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امور عامہ وہاں موضوع نہیں ہیں بلکہ محمولات ہیں جو موجودات  
خارجیہ کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ ہمارا قول الوجود في المكان ہمارے قول کے  
درجہ میں ہے الممكن هو وجود بوجود ائد

شرح

اس وقت بعض اصطلاحات ذہن میں کر لینا چاہئے۔ ممکن امکان کا اسم  
فاعل ہے۔ متصف بالامکان کو ممکن کہا جاتا ہے۔ اور امکان کی دو قسم ہے۔  
امکان ذاتی جس کو اگر واقع پر فرض کیا جائے تو کوئی محال لازم نہ آئے بالذات اگرچہ بائیر  
لازم آجائے۔ امکان کی دوسری قسم امکان نفس الامری آجی کو نفس الامر میں فرض کرنے سے  
کوئی محال نہ بالذات نہ بالعرض لازم نہ آئے۔

قولہ خرد ج النفس : یہ حکمت کی تعریف ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نفس الامر کی قوت نظر و عمل میں  
جو کمال بالقوة پایا جاتا ہے۔ اس سے فعل کی طرف منتقل ہونے کا نام حکمت ہے۔  
قولہ جانی العلم والعمل : نفس میں دو قوت موجود ہیں، ایک علمی قوت، دوسری عملی قوت،  
نفس کا دونوں قوت کے کمال ممکن کی جانب منتقل ہونا حکمت ہے۔

والمصنف رتب كتابه على ثلاثة اقسام الاول في المنطق لانه آلة لتحصيل  
العلوم والثاني في الطبيعي والثالث في الالهی بالمعنى الاعمر وله شدة  
احتياج الى الطبيعي فلذا اخره عنه وقيل اعرض عن الحكمة الرياضية  
لابتنائها في الاكثر على الامور الموهومة كالدوائر الموهومة المبحرثة عنها  
في علم الهيئة وعن اقسام الحكمة العملية باسرها لان الشريعة



## المصطفویۃ قد اقتضت الوطع عنہا علی اکمل وجہ و اتم تفصیل،

### ترجمہ

اور مصنف نے اپنی کتاب کی تین قسم میں ترتیب دیا ہے۔ اول قسم منطق میں ہے کیونکہ وہ علوم کو حاصل کرنے کا آلہ ہے۔ اور ثانی قسم طبیعی ہے۔ اور ثالث قسم انہی ہے جو بمعنی اعم شامل ہے۔ اور اس کو طبیعی کی زیادہ ضروری ہے۔ اسلئے انہی کو طبیعی سے موخر کر دیا ہے۔ اور اشتراف کیا گیا ہے کہ مصنف نے حکمت ریاضیہ سے اس لئے اشتراف کیا ہے کہ اس کے اکثر مباحث امور مہومہ پر مبنی ہیں جیسے دوائر مہومہ، جن سے علم ہیئت میں بحث کی جاتی ہے اور حکمت علیہ کی تمام باتوں سے اشتراف کیا ہے۔ کیونکہ شریعت محمدیہ علی صاحبہا السلام نے کامل اور پوری تفصیل کے ساتھ اس کی ضرورت کو پورا فرما دیا ہے۔

### تشریح


قولہ والمصنف شارح نے کتاب کی تقسیم کا ذکر کیا ہے اور یہ بیان کیا کہ طبیعی کو انہی پر باوجود ترتیب میں مقدم ہونے کے بیان میں موخر کیوں کیا۔ جبکہ ترتیب مضامین بہت ضروری ہے۔ مناسب ہے کہ تقسیم کا معنی بیان کر دیا جائے۔ تقسیم کی دو قسم ہے۔ اول کلی کی تقسیم اس کی جزئیات کی طرف، اس صورت میں تقسیم کا اپنی اقسام میں صادق انا ضروری ہے اسلئے کلی کی ہر ایک جزئی پر کلی کا صادق انا ضروری ہے۔ جیسے انسان کلی ہے اسکی تقسیم زید بکر عمر وغیرہ تمام جزئیات پر انسان ضرور صادق آئے گا۔ دوسری تقسیم یہ ہے کہ کل کی تقسیم جزئی کی طرف ہو۔ اس صورت میں کل اپنے ہر ہر فرد پر الگ الگ صادق نہیں ہوتا بلکہ تمام جز کے مجموعہ پر صادق آئے گا۔

قولہ اذ للعلوم کیونکہ منطق علم طبیعی اور علم الہی دونوں کے لئے آلہ ہے اور قاعدہ ہے کہ آلہ ذوال آلہ سے مقدم ہوتا ہے۔ اس لئے مصنف نے طبیعی کو مقدم کیا ہے۔ وجہ تقدیم ایک اور ہے وہ یہ کہ طبیعی مادیات میں سے ہے اور محسوس ہوتی ہے اور محسوسات کا سمجھنا آسان ہے۔ اور ترقی ادق سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے اسلئے طبیعی کو مقدم کیا اور الہی کو موخر کیا ہے۔

قولہ اعرض عن الحکمة الریاضیۃ مصنف (ما تین) نے حکمت کی چھ قسم میں صرف دو کو بیان کیا ہے یا قی کو بیان نہیں کیا، حکمت غلی کی تینوں قسم، اور حکمت ریاضی ان چاروں کو بیان نہیں کیا شارح نے اس کی وجہ یہ بیان کیا ہے حکمت غلی کو اسلئے ترک دیا کہ اسلام نے پوری تفصیل کے ساتھ اسکو بیان کر ہی دیا ہے مزید بیان کی حاجت نہیں رہی۔ اور حکمت ریاضیہ کو ترک کرنے کی وجہ شارح نے یہ بیان کیا کہ اس کی بیشتر بحث امور مہومہ پر ہے جس کے پڑھنے سے وہم میں اضافہ کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا اور یہ اچھی چیز نہیں ہے۔ قوت داہمہ وسط دماغ میں ایک قوت ہے جس سے جزئیات



ادراک ہوتا ہے۔

قولہ دوائر۔ دائرہ کی جمع ہے ایک سطح ہوتی ہے جس کو ایک گول خط گھیرتا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے۔ سطح کو ایک خط اس طرح احاطہ کرے کہ اس دائرہ کے وسط میں اگر نقطہ فرض کیا جائے اور اس نقطہ سے محیط کی طرف کھینچا جائے تو جتنے خطوط کھینچے جائیں سب کے سب آپس میں ایک دوسرے کے برابر ہوں جیسے  اس دائرہ کے وسط میں نقطہ ہے۔ اور نقطہ سے خطوں کا محیط کی طرف کھینچے گئے ہیں جو سب کے سب برابر ہیں۔ نیز خط محیط کو بھی دائرہ کہتے ہیں۔

وفیه بحث لانه ان اراد بالامور الموهومة مالا يكون موجودا في نفس الامر و يخترعه لوهم فلا نسلم ابتداء الرياضی علیها اذ لا شك ان الكرة اذا تحركت علی مركزها فلا بد ان يفرض فیها نقطتان لاحركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرض بينهما دائرة عظيمة فی حاق الوسط وتكون الحركة علیها سريعة وهي المنطقة وان يفرض عن جنبیها دوائر صغار متوازية لهما تكون الحركة علیها بطيئة بالقياس اليها بطوء متفاوتا جدا فاما هو اقرب الی القطب يكون ابطا متاها هو اقرب الی المنطقة فهذه وامثالها وان لم تكن موجودة فی الخارج لكنها امور موهومة متخیلة تخيلا صحيحا مطابقا لما فی نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست مما يخترعه الوهم كانياب الالاعوال۔

ترجمہ

اور اس میں بحث ہے۔ کیونکہ اگر مصنف نے امور موجودہ سے وہ امور مراد لئے ہیں جو نفس الامر میں موجود نہ ہوں اور وہ ہم نے ان کو گھڑ لیا ہو، تو ہم علم ریاضی کی بناء ایسے امور پر ہونا تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ اگر جب اپنے مرکز پر حرکت کرے گا تو ضروری ہے کہ اس (کرہ) میں دو نقطے ایسے فرض کئے جائیں کہ ان دونوں (نقطوں) کو بالکل حرکت نہ ہو۔ اور وہ (دونوں نقطے) قطبین ہیں ان دونوں نقطوں کو اصطلاح میں قطبین کہا جاتا ہے۔ (اور یہ بھی ممکن ہے کہ) ان دونوں کے (نقطوں کے) درمیان ٹھیک وسط میں ایک دائرہ عظیمہ فرض کیا جائے جس میں حرکت سریع ہوگی۔ (اس دائرہ عظیمہ کی حرکت سریع ہوگی) اس کو منطقة کہتے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس (دائرہ عظیمہ) کے بغل میں اس کے مقابل چھوٹے چھوٹے دائرے فرض کئے جائیں تو ان دائرہ صغار کی حرکت نسبت بظاہر (سست) ہوگی بمقابلہ منطقة کے اور لغات واضح کھلا ہوا ہوگا اور ان میں بہت بڑا فرق ہوگا۔ پس وہ دائرہ جو قطبین سے زیادہ قریب ہوگا اس کی حرکت بہت زیادہ سست اور بظاہر (سست) ہوگی بمقابلہ اس دائرہ کے کہ جو منطقة کے قریب ہوگا۔



2  
2

رکھو تو اس دائرہ کی حرکت سریع ہوگی۔ پس یہ ادران بھی دوسری چیزیں اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہوتیں لیکن امور ہومہ میں جو صحیح تخیل ہیں۔ اور نفس الامر کے مطابق ہیں جس کی نظرت سید شہادت دیتا ہے۔ یہ ان امور میں سے نہیں ہے کہ جس کو محض وہم نے گھڑ لیا ہو۔ جیسے بھوت کے دانت۔

**تشریح** | قولہ دائرۃ بہ ایک دائرہ بنائیے اس پر مرکز قائم کر کے دو نقطہ بنائیے۔ پھر اس دائرہ کے وسط میں ایک خط کھینچئے۔ پھر کچھ بڑے دائرے بنائیے جو منطق کے قریب ہوں اور کچھ دائرے قطبین کے قریب ہوں اور پھر اس کرہ کو حرکت دیجئے تو مندرجہ ذیل امور سامنے آئیں گے۔

۱۔ منطق ٹھیک اسی وسط میں کھینچا جائے۔

۲۔ مرکز میں دو نقطہ فرض کئے جائیں۔

۳۔ کچھ دائرے منطق کے قریب کھینچے جائیں اور کچھ قطبین کے قریب۔

۴۔ پھر اس کرہ کو حرکت دی جائے۔

۵۔ تو وہ دائرے جو منطق کے قریب ہوں گے ان میں حرکت تیز ہوگی۔

۶۔ جو دائرے قطبین کے قریب ہوں گے ان میں حرکت سست ہوگی۔

تو جو دائرہ منطق کے قریب ہے اس کو جو کم مسافت زیادہ طے کرتی ہے اور جو دائرے قطبین سے قریب تر ہیں ان کو کم مسافت طے کرتی ہے اور وقت دونوں دائرے کا ایک ہی ہے۔ تو قاعدہ ہے کہ جب مسافت زائد اور وقت کم ہو تو حرکت سریع ہوگی اور مسافت کم ہوگی۔ اور وقت اتنا ہی ہو تو حرکت سست ہوگی۔ قطبین کے ساکن ہونے میں اشکال ہے۔ حرکت کی نفی سے مراد حرکت واضح و ظاہر کی نفی ہے۔ حرکت تو ہوتی ہے مگر وضعی حرکت ہوتی ہے۔ یعنی قطبین کی حرکت اپنی جگہ میں برقرار رہتے ہوئے ہوتی ہے۔ قطبین ساکن نہیں ہوتے در نہ حرکت سکون کا اجتماع شئی واحد میں لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔

وان اراد بہا مالا یكون موجودا فی الخارج وان کان موجودا فی نفس الامر فلا نسلم ان الابدنار علیہا یصلح علۃ للاغراض کیف و ینضبط بہا احوال الحركات من السرعة والبطوء والجهة علی الوجه المحسوس والمرصود بالالات الرصدیة ینکشف بہا احکام الافلاك والارض وما فیہا من دقائق الحکمة وعجائب الفطرۃ بحیث یتحیر الواقف علیہا فی عظمة مبدعہا قاسلا ربنا ما خلقت هذا باطلا۔

ترجمہ :- اور اگر اس سے مراد وہ چیزیں ہوں جو خارج میں موجود نہ ہوں اگرچہ نفس الامر میں موجود ہوں



تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ان امور پر مبنی ہونا اعراض کی علت بن سکتا ہے۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ ان کے ذریعہ فلک کی حرکت کے احوال سست اور تیز ہونا اور جہت کے احوال منضبط ہو سکتے ہیں جس طرح طریقہ برادر مرصود طریقہ پر آلات رصدیہ کے طریقہ پر اور ان کے ذریعہ افلاک کے احکام کا انکشاف ہوتا ہے اور زمین کے اندر کی باریک چیزیں اور نظرت کے عجائبات منکشف ہوتے ہیں اس طور پر کہ ان سے واقف ہونے والا شخص ان کے پیدا کرنے والے کی عظمت کا اقرار کرتے ہوئے کہتا ہے۔ اے ہمارے رب تو نے ان کو بلا وجہ نہیں پیدا کیا ہے۔

ومعنی کون الشیء موجوداً فی نفس الامر انه موجود فی نفسه فالامر هو الشیء و محصله ان وجوده ليس متعلقاً بفرض فارض واعتبار معتبر مثلاً الملازمة بین طلوع الشمس ووجود النهار متحققۃ فی حد ذاتها سواء وجد فارض او لم یوجد اصلاً سواء فرضها او لم یفرضها قطعاً و نفس الامر اعم من الخارج مطلقاً فکل موجود فی الخارج موجود فی نفس الامر بلا عکس کلی و من الذهن من وجه لا مکان ملاحظۃ الکواذب کز وجبة الخبسة فتكون موجودة فی الذهن فی نفس الامر و مثلها یسمى ذهنياً فرضیاً و زوجية الاربعة موجودة فیہما و مثلها یسمى ذهنياً حقیقیاً و لها سنجت عناكب النیان علی القسم الاول ما کان مشهوراً و صامراً کان لم یکن شیئاً مذکوراً فاقتصرت علی شرح القسمین الاخرین معرضاً فی اکثر المباحث عما یرد علی الشارحین بنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیر الفاتحین۔

## ترجمہ

اور معین خدے کا ہونا موجود نفس الامر میں یہ ہے کہ وہ فی نفسہ موجود ہے۔ پس امر فیہ کے معنی میں ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اس کا وجود فرض فارض اور اور اعتبار معتبر پر نہیں ہے۔ مثلاً طلوع شمس اور وجود نهار کے مابین لزوم فی حد ذاتہ متحقق ہے خواہ کوئی فرض کرے والا پایا جائے یا نہ پایا جائے اور خواہ فرض کرے یا نہ کرے۔ اور نفس الامر خارج سے مطلقاً عام ہے۔ پس ہر خارج میں موجود چیز نفس الامر میں موجود ہوگی۔ اس کا عکس کلی نہیں ہے اور ذہن سے عام ہے من وجہ۔ کیونکہ ذہن میں کواذب کا لیا کرنا بھی ممکن ہے۔ جیسے خمہ کا جوڑا ہونا۔ لہذا کواذب ذہن میں تو موجود ہوں گے نفس الامر میں نہیں۔ اور ایسی چیزوں کو ذہنی فرض کیا جاتا ہے۔ اور چار کے عدد کا روح ہونا یہ نفس الامر اور وجود ذاتی دونوں میں پایا جاتا ہے۔



یہ ذرہ اجتماعی کی مثال ہوئی اور ان جیسی چیزوں کا نام ذہنی حقیقی (ذہنیہ حقیقیہ) رکھا جاتا ہے۔ مصنف تمہیداً عذر بیان کر رہے ہیں کہ تین قسموں کے کماے میں نے صرف دو قسموں (طبیعی، الہی) کی شرح کرنے پر کیوں اکتفا کیا ہے اور قسم اول کو کس وجہ سے ترک کر دیا ہے۔

اور جبکہ بیان کی مکرریوں نے قسم اول (مطلق) پر جالاتان دیا تو مشہور نہیں رہی۔ اور ایسی ہو گئی کہ اس کا کہیں ذکر ہی نہیں تھا، تو میں نے آخر کی دونوں قسموں کی شرح کرنے پر اکتفا کیا کہ اکثر مباحث شرح لکھنے والوں پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے اس طرز سے میں نے اعتراض کیا ہے۔

رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ رَحْمَتِكَ رَبَّنَا نَسْتَغْفِرُكَ رَبَّنَا ارْحَمْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِكَ وَكَانُوا يُسَارِعُونَ فِيهَا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ

تو بہترین فیصلہ فرمائے والا ہے۔  
**تشریح** | تو کہ سوا دو بعد فاضل ہو یعنی جن دو چیزوں کے درمیان لزوم کا علاقہ پایا جاتا ہے وہاں مطلق اول کے وجود کے ساتھ شئی ثانی کا وجود ہو جاتا ہے کسی تیسری علت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جس طرح طلوع شمس وجود نہار کے لئے علت ہے۔ لہذا جب بھی طلوع شمس ہوگا تو وجود نہار بھی پایا جائے گا۔ اس میں تخلف ناجائز ہے۔ تو نفس الامر اعم من الخارج۔ اس جگہ شارح میبذی وجود کی قسمیں اور ان کے درمیان نسبت بیان کر رہے ہیں۔ خارج خاص اور نفس الامر عام ہے۔ لہذا دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔

## القسم الثاني في الطبعيات

قيل اي في مباحث الاجسام الطبيعية اتول الاول ان يفسر مباحث الحكمة الطبيعية  
 وذلك تقول مباحث الاجسام الطبيعية هي بعينها مباحث الحكمة الطبيعية لان  
 الجسم الطبيعي موضوعها فالهال واحد فواجب اولوية ما ذكرت فاقول لا نسلم ان الهال  
 واحد فان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والمسكون  
 لا مطلقاً فليست مباحث الاجسام الطبيعية مطلقاً هي مباحث الحكمة الطبيعية بل من  
 الحيثية المذكورة ولا دلالة للفظ الطبعيات على تلك الحيثية.

**ترجمہ** | دوسری قسم طبیعیات کے بیان میں ہے۔ کہا گیا ہے۔ یعنی اجسام طبیعیہ کے بیان میں۔ میں کہتا ہوں کہ بہتر یہ ہے کہ حکمت طبیعیہ کے مباحث سے اس کی تفسیر کی جائے اور شاید تم کہو کہ اجسام طبیعیہ کے مباحث



بعینہ حکمتِ طبعیہ کے مباحث ہیں کیونکہ جسمِ طبعی اس کا موضوع ہے پس انجام ایک ایک ہے تو جو تم نے ذکر کیا ہے اس کے ادلی ہوئے کی کیا وجہ ہے۔ میں جو ابد و ناکہ کا انجام ایک ہونا تسلیم نہیں ہے کیونکہ حکمتِ طبعی کا موضوع جسمِ طبعی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ حرکت و سکون کی صلاحیت رکھتا ہے مطلقاً نہیں۔ پس مطلقاً اجسامِ طبعیہ کے مباحث حکمتِ طبعی کے مباحث نہیں ہیں۔ بلکہ مذکورہ حیثیت کے مطابق ہیں۔

**تشریح** حکمت کی دو قسم ہے جو اس کتاب میں مذکور ہیں۔ حکمتِ طبعی، حکمتِ الہی۔ اور حکمتِ طبعی کا موضوع جسمِ طبعی ہے مگر اس میں حیثیت کی قید ہے۔ یعنی جسمِ طبعی اس حیثیت سے کہ وہ حرکت و سکون کی استعداد رکھتا ہے۔ مطلقاً جسمِ طبعی اس کا موضوع نہیں ہے۔ مثلاً جسمِ طبعی کا ممکن ہونا، موجود ہونا، حادث ہونا وغیرہ۔ تو ان امور سے قسم ثانی میں بحث نہیں کی گئی ہے۔ صرف اس حیثیت سے بحث کی ہے کہ جسمِ طبعی میں حرکت و سکون کی استعداد پائی جاتی ہے اور حکمتِ طبعی میں جسمِ طبعی کے احوال سے بحث کی جائے گی۔ مثلاً اس میں حرکت و سکون کی استعداد ہے۔ نیز جسم کا مرکب ہونا۔ تناسلی و غیر تناسلی ہونا وغیرہ احوال سے بحث کی جاتی ہے۔

وَأَن سَلَمْنَا هَافَلَا شَكَّ فِي أَنَّ مَقْصُودَ الْمُصْرِيَّ أَنَّ الْقِسْمَ الثَّانِي فِي الْحِكْمَةِ الطَّبْعِيَّةِ وَإِذَا مُمْكِنُ حَمْلِ كَلَامِهِ عَلَى مَقْصُودِهِ مِنْ غَيْرِ تَكْلِيفٍ فَحَمْلُهُ عَلَيْهِ أَدْلَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى مَا يُؤَلِّهِ وَإِيضًا يَجِبُ حَمْلُ الْأَلْهِيَّاتِ فِيمَا يَأْتِي مِنْ قَوْلِهِ وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِي الْأَلْهِيَّاتِ عَلَى مَبَاحِثِ الْحِكْمَةِ الْأَلْهِيَّةِ قَطْعًا فَحَمْلُ الطَّبْعِيَّاتِ الَّتِي هِيَ نَظِيرُهَا عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ أَدْلَى لِيُطَابَقَ النَّظِيرَانِ.

**ترجمہ** اور اگر ہم اس کو تسلیم بھی کر لیں تو اس میں شک نہیں ہے کہ مصنف کا مقصد اس بات کا بیان کرنا ہے کہ قسم ثانی حکمتِ طبعی کے بیان میں ہے۔ پس جب اس کے کلام کو اس کے مقصد پر حمل کرنا ممکن ہے تو اسی پر محمول کرنا ادلی ہے انجام پر حمل کرنے سے جس پر تاویل کی ضرورت ہے۔ نیز آئندہ بحث میں مصنف نے فرمایا۔ "والقسم الثالث في الالهيات" حکمتِ الہی کے مباحث میں قطعاً واجب ہے۔ پس طبعیات کو بھی جو اس کی نظیر بھی ہے ماذکرنا پر محمول کرنا ادلی ہے تاکہ دونوں مطابق ہو جائیں۔

**تشریح** قولہ فہمذا ادلی بہ میبذی کا اپنی تفسیر کو ادلی اور سید شریف کی توجیہ کو غیر ادلی کہنے پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ جب دونوں تاویلوں کا مفاد ایک ہے تو بے شک شارح کی رائے درست ہے۔ مگر دوسری تفسیر دو مزید نائیسے پر دلالت کرتی ہے



اول یہ کہ سید شریف کی تائید سے معلوم ہوتا ہے کہ موضوع ذو طبیعت ہے۔ دوسرا نادرہ یہ ہے کہ یہ تفسیر فن کے مقاصد اور موضوعات دونوں پر دال ہے۔ بخلاف میبذی کی تفسیر کے کہ اس سے صرف ایک نادرہ معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اس سے صرف مقاصد کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لہذا سید شریف کی تفسیر ادنیٰ ہونا چاہیے۔

تو لا عمل الالبیات :- یعنی فن ثالث البیات کا ماقن نے جو عنوان قائم کیا ہے۔ اس کی تفسیر مباحث الحکمت الالہیہ سے کرنا ضروری ہے نہ کہ مباحث الاجسام الالہیہ سے۔ کیوں کہ وہاں اجسام کا کوئی تصور ہی نہیں ہے۔ لہذا جب یہ طے ہے کہ البیات میں تفسیر مباحث الحکمت الالہیہ ہی کرنا ضروری ہے تو دونوں قسم میں یکسانیت پیدا کرنے کے لئے بھی ضروری ہے مذکورہ عنوان کی تفسیر القسم الثانی فی مباحث الحکمت الطبیعیہ سے کی جائے۔

و ذکر ان الجسم الطبعی جوہر قابل للانقسام فی الجهات الثلاث اقول فیہ نظر لانہما ان ارادوا القابل بالذات فلا یصدق هذا التعریف علی شئ من افراد المعرّون لان القابل بالذات للانقسام فی الجهات الثلاث منحصراً الجسم التعليمی ای الکمر القائم بالجسم الطبعی الساری فیہ فی الجهات الثلاث وقد صرحوا بذالك وان ارادوا القابل فی الجملة یصدی التعریف علی کل من الہیولی والصورة ایضاً۔

**ترجمہ** اور فلاسفہ نے بیان کیا ہے کہ جسم طبعی ایسا جو ہر جہ سے جو تقسیم کو تینوں جہات میں قبول کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ حکماء نے اگر قابل سے قابل بالذات مراد لیا ہے تو یہ تعریف معرّون کے کسی فرد پر صادق نہیں آتی۔ اس لئے کہ بالذات تقسیم کو قبول کرنے والا تینوں جہات پر جسم طبعی پر منحصر ہے۔ یعنی وہ مقدار جو جسم کے تینوں جہات میں سمیت کئے ہوئے ہے اور حکماء نے ایک صراحت بھی کیا ہے اور اگر قابل سے فی الجملة قابل للانقسام ہونا مراد ہے تو یہ تعریف ہیولی اور صورت ہر ایک پر صادق آتی ہے۔

**تشریح** تو لا ذکر دا :- یہ جسم طبعی کی اصطلاحی تعریف ہے اور جہات ثلاثہ سے طول، عرض، عمق مراد ہے۔ تو لا وقد صرحوا :- یعنی فلاسفہ نے اس بات کی صراحت کر دیا کہ تقسیم کا قبول کرنا بلا واسطہ جسم طبعی ہی میں منحصر ہے۔ یعنی وہ مقدار جو لمبائی، چوڑائی، گہرائی جسم میں پائی جاتی ہے۔ اس پر تقسیم بالذات طاری ہوتی ہے۔ تو لا القابل فی الجملة :- یعنی خواہ بالذات تقسیم ہو یا بلا واسطہ سب اس میں داخل ہے تو اس تعریف میں ہیولی اور صورت جسم سب داخل ہوں گے جسم طبعی کی کوئی خصوصیت نہیں رہی۔ لہذا تعریف دخول غیر سے



مانع نہیں رہی جب اس کا جامع مانع ہونا ضروری ہے۔ شارح نے یہاں فلاسفہ پر رد کیا ہے اور آئندہ بھی کرتے رہینگے۔

## وہو مرتب علی ثلاثة فنون

لان الاجسام منحصرة في الفلكيات والعنصریات والبحت اما عن احوال عامة لهما  
ادخالة باحدتهما الفناء لا دل فيما يعمر الاجسام ای الطبيعية وهي المتبادرة عند  
الاطلاق الى الفهم واكثرهم على ان اطلاق الجسم علی الطبيعي والتعلیمی بالاستزاک  
اللفظی وقد يقال ان الجسم هو القابل للاباد الثلاثة فان كان جوهرًا فطبعی وان  
كان عرضًا فتعلیمی وهو مشتمل علی عشرة فصول. فصل فی ابطال الجزاء الذي لا يتجزئ  
ويقال له الجوهر الفرد ايضا وهو جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة مطلقا لا قطعاً ولا  
لا كسرا ولا وهما ولا فرضا والقسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا ولا  
الفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا فان قلت لا حاجة الى اقامة الدليل على ابطال  
هذا الامر اذ لا يتصور شئ لا يمكن للعقل فرض قسمته غاية ما في الباب ان يكون  
المفروض محالا قلت المراد من انه لا يقبل القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز  
القسمة فيه لا انه لا يقدر علی تقدير قسمته ولا شك انه صالح للنزاع.

## ترجمہ

اور ستم ثانی تین فنوں پر مشتمل ہے۔ اس لیے کہ اجسام فلكیات اور عنصریات  
پر منحصر ہے۔ اور بحث یا تو ایسے احوال سے ہوگی جو دونوں کو عام ہوگی۔  
یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص ہوگی۔ پہلا فن ان چیزوں کے بیان میں جو عام ہیں تمام  
اجسام کو یعنی طبیعت کو۔ اور یہی معنی اجسام کو مطلق بولنے پر ذہن میں آتا ہے۔ اور اکثر فلاسفہ اجسام  
کا اطلاق طبیعی اور تعلیمی دونوں پر اشتراک لفظی کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور کہیں کہا جاتا ہے کہ جسم  
وہ ہے جو ابداً ثلاثہ کو قبول کرتا ہو۔ پس اگر یہ قابِل جوہر ہے تو جسم طبیعی ہے۔ اور اگر عرض ہے تو وہ جسم تعلیمی  
ہے اور فن اول دستِ فصل پر مشتمل ہے۔

پہلی فصل جزاء لا يتجزئ کے ابطال میں۔ اور اس کو جو ہر فرد بھی کہا جاتا ہے اور جزاء لا يتجزئ  
ایسا جوہر ہے جو ذو وضع ہے۔ یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرنے والا ہے۔ اور تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا،  
نہ کاٹ کر نہ توڑ کر نہ دہم میں نہ فرض میں۔ اور یہی تقسیم یہ ہے کہ جزئیات پر دہم کی مدد سے ہونا اور فرضی  
تقسیم یہ ہے کہ کلیات پر عقل کے فرض کرنے کی مدد سے ہو۔



پس اگر تم اعتراض کر دو کہ ان امور کے بطلان پر دلیل دیے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ ایسی کوئی چیز متصور اور ممکن نہیں ہے کہ عقل اس میں تقسیم کو قبول نہ کرے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ جو فرض کیا جائیگا اس میں محال لازم آئے گا۔

تو میں جواب دوں گا کہ "انہ لا یقبل القسمة" سے مراد یہ ہے کہ عقل اس کی تقسیم کو جائز نہیں رکھتی۔ ایسا نہیں کہ عقل اس کی تقسیم پر قدرت نہیں رکھتی۔ پس اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ محل نزاع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

قوله ثلاثہ فنون بر (۱) وہ امور جو اجسام طبعیہ کو عام ہے۔

(۲) وہ امور جن کا تعلق فلکیات سے ہے۔

**تشریح**

(۳) وہ امور جو عنصریات میں پائے جاتے ہیں۔

قوله عامۃ لہما :- جیسے شکل کا ہونا۔ اجزاء کی تقسیم کا ہونا، تقسیم کا غیر متناہی ہونا وغیرہ۔  
قوله المتبادر :- یعنی جب جسم مطلقاً بولا جاتا ہے تو جسم کا اطلاق جسم طبعی پر ہوتا ہے۔ اور یہی معنی مفہوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ حکمت طبعی کا موضوع جسم طبعی ہی ہے۔ رہا جسم کا اطلاق جسم تعلیمی پر تو وہ مجازاً بولا جاتا ہے۔

قوله قد يقال :- گویا اس قول کی بنیاد پر جسم کے لئے بالفعل ابعاد ثلاثہ کا پایا جانا ضروری

ہے۔

قوله جز ولا یجزئ :- اس جز کا جزو لا یجزئ نام مشکین نے رکھا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ جزو لا یجزئ کا وجود ہے مگر فلاسفہ اس جزو کو باطل مانتے ہیں۔

قوله الجوہر الفرد :- جو ہر فرد نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ کسی جسم کا جزو نہیں ہوتا۔ حکماء اس کو جوہر فرد کہتے ہیں۔

قوله لا قطعاً :- تقسیم قطعی وہ تقسیم ہے جس میں کسی دھار دار آلے سے شئی کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے۔ تقسیم کسری وہ تقسیم ہے جو طاقت کے زور پر شئی کو توڑ دیا جائے۔ جیسے سوکھی لکڑی کو توڑ دیں یا اینٹ پر اینٹ مار کر دو ٹکڑے کر دیں۔ یہ سب تقسیم کسری ہے۔

قوله القسمة الوہمیۃ :- یعنی تقسیم دہمی کا خارجی وجود ہے ہی نہیں۔ بلکہ قوت داہمہ نے ذہن میں ایک چیز کے دو ٹکڑے کرتی ہے۔ اور یہ جزیئی ہوتی ہے۔ یعنی کسی ایک جزو کا دہم تصور کرتا ہے اور پھر دہم ہی میں اس کو تقسیم کرتا ہے۔

قوله القسمة الغرضیۃ :- اور صورت یہ ہے کہ عقل ایک چیز فرض کر لیتی ہے۔ اس کی تنصیف کی گئی تو دو نصف ہوا۔ پھر نصف کی تنصیف کیا تو دو نصف ہوا۔ دیکھا۔ اس سلسلہ تقسیم کو فرضی کہتے ہیں



قولہ فان قلت : یعنی یہ ممکن ہے کہ عقل ہر شے کی تقسیم عقلی فرض کر سکتی ہے۔ اس کی دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ نیز جب فرض کرنا ہی ٹھہرا تو عقل تو محالات کو بھی فرض کر سکتی ہے لہذا فرض کر لینے سے اس کا واقعی اور نفس الامری ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ فایہ صافی الباب : یعنی جو تقسیم فرض کیا گیا ہے وہ محال ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً عقل فرض کرے کہ بارخ زونج ہے۔ دونوں میں برابر تقسیم ہو جاتا ہے، یا فرض کرے کہ انسان جاد ہے تو یہ فرض کرنا ممکن ہے مگر اس کا نفس کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ لائنہ : لہذا تقسیم مراد نہیں جس کا فرض کرنا ممکن نہ ہو۔ بلکہ عقل کے لئے تو ممکن ہو لیکن اس کو ممکن نہ مانتی ہو لہذا ایسا جزر لا تجزئ ممکن ہے۔

لانہا لو فرضنا جزء بین جزئین فاما ان یکون الوسط مانعاً عن تلاقی الطرفين او لایکون لاسبیل الی الثانی لانہ لو لم یکن مانعاً لکانت الاجزاء متداخلة و... تداخل الجواهر ای دخول بعضها فی حیز۔۔ بعض آخر بحیث یتحدان فی الوضع والحجم بالبداهة،

**ترجمہ**

اس لئے کہ اگر دو جزر کے درمیان ایک جزر فرض کر لیں تو یا تو جزر وسط طریق کے تلاق سے مانع ہو گا یا نہیں، دوسری صورت باطل ہے۔ کیونکہ اگر مانع نہ ہو گا، تو اجزاء ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں۔ اور جو اہر کا تداخل، یعنی بعض اجزاء کا دوسرے بعض کے جزر میں اس طرح داخل ہونا کہ دونوں وضع اور حجم میں متحد ہو جائیں۔ یہ بدایہ محال ہے۔

**تشریح**

قولہ الوضع والحجم : وضع اشارہ حسی کو کہتے ہیں۔ اور حجم نام ہے جسم کے موٹاپے کا۔ دونوں اس طرح آپس میں مل جائیں کہ ملنے سے قبل جس طرح اشارہ ایک تھا ایسے ہی بعد میں دونوں کی طرف اشارہ ایک ہی رہے یہ بدایہ محال ہے۔ کیونکہ جب دو مقداریں مل جائیں گی تو لامحالہ تعداد بھی بڑھ جائے گی۔ اور اس کے حجم میں بھی اضافہ ہو جائے گا۔ مثلاً ایک ایک انچ کے لچے چوڑے دو ٹکڑے کا حجم ہو۔ دونوں ملا کر ایک کر دیا جائے تو دونوں کی مقدار بڑھ جائے گی تداخل۔ جو اہر ایک دوسرے کے مل بھی جائیں۔ اور حجم حسب سابق باقی رہے ضروری ہے اس لئے تداخل جو اہر میں محال ہے۔

وايضاً فلا یکون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف هذا خلف فثبت



كونه مانعاً من تلاقيهما فبانه يلاقى الوسط احد الطرفين غير مابه يلاقى الطرف الآخر فينقسم، لا يقال هذا يستلزم ان يكون له نهايتان ويجوز ان يكون لشي واحد غير منقسم في ذاته نهايتان هما عرضان حالان فيها لاننا نقول ان كانت النهايتان حالتين في محل واحد بحسب الاشارة فيكون الاشارة الى احد رها عين الاشارة الى الاخرى فيلزم تلاقي الطرفين وان كانتا حالتين في محلين متميزين بحسب الاشارة فيلزم ان ينقسم ولو وهما اذ يمكن حينئذ ان يتوهم فيه شيء دون شيء كما يشهد به البطلان

ترجمہ

اور نیز پس باقی رہے گا ہی نہیں کوئی جزر وسط اور طرف، حالانکہ ہم نے وسط اور طرف فرض کر لیا ہے پس دونوں جزر کا تلاقی سے مانع ہونا ثابت ہو گیا پس جزر وسط اپنے دونوں طرفوں میں سے جس طرف سے ایک سے ملا ہے وہ غیر ہے اس طرف کا جو دوسرے جزر سے ملا ہے۔ پس جزر وسط منقسم ہو گیا۔ اور اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اعتراض اس وقت لازم آئے گا جب کہ اس جزر وسط کے لئے دو نہایتیں ہوں، اور جائز ہے کہ شی واحد غیر منقسم فی ذاتہ کے لئے دونوں نہایتیں عرض ہوں اور اس جزر میں حلول کر گئی ہوں اس لئے کہ ہم جواب دیں گے، کہ اگر دونوں نہایتیں محل واحد میں حلول کئے ہوئے ہیں باعتبار اشارہ کے، تو دونوں میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ کر کے بعینہ دوسری کی طرف اشارہ ہو جائے گا۔ پس طرفین کا ملاقی ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر دونوں نہایتیں دو مختلف محل میں حال ہیں تو تقسیم ہونا لازم آئے گا خواہ وہاں ہی ہو اس وجہ سے کہ یہ ممکن ہے کہ اس میں یہ ہے اور یہ نہیں ہے" کا گمان کیا جاسکے جیسا کہ بدایت اس کی شاہد ہے۔

شرح

قولہ وسط و طرف: یعنی کم از کم تین جزر فرض کئے گئے تھے، ایک وسط، ایک جزر ایک طرف پر اور دوسرا دوسرے طرف پر۔ اس طرح ہر مجموعہ تین جزر کا ہو گیا تھا اور متداخل ہو جانے کی صورت میں درمیان اور کنارہ بالکل ختم ہو جائے گا۔

قولہ مانعاً عن تلاقيهما: یعنی یہ ثابت ہوا کہ جزر وسط جب تک وسط میں ہے دونوں طرف ایک دوسرے سے نہیں مل سکتے۔ وسط ملنے سے مانع ہو گا۔

قولہ فينقسم: حالانکہ یہ وہ جزر ہیں جن کی تجزی نہیں ہو سکتی۔ اس کو اگر دلیل کہا جائے تو یادداشت کے لئے آسانی ہوگی۔ گویا جزر لا تجزئ کو باطل کرنے کی پہلی دلیل وسط ہے

قولہ عرضان حالان: جسم جس حد پر ختم ہوتا ہے اس کو حد انتہا اور طرف سے تعبیر کرتے ہیں لہذا کنارہ اور جسم ایک ہی چیز ہوئے۔ کیونکہ انتہا و شے کا نام شے کا کنارہ ہے۔ اس لئے جانب اور کنارہ یا طرف



شے سے الگ کوئی چیز نہیں ہوتی۔ معترض نے تاثر یہ دیا ہے کہ شے تو فی نفسہ غیر منقسم ہے مگر اس کے طرفین خارج سے اگر اس میں داخل ہو گئے ہیں۔ ایک طرف دوسرے جزر سے دوسرا طرف تیسرے جزر سے ملائی ہو جائے تو تلاقی طرفین بھی ہے اور وسط مارے بھی ہے۔ اور غیر منقسم بھی ہے کیونکہ ملائی ہونے والے تو اس کے اعراف میں ہیں۔ اعراف میں بھی دو ہیں، ایک عرض ایک جزر سے اور دوسرا عرض دوسرے جزر سے مل رہا ہے تو جزر کا انقسام لازم نہیں آرہا ہے۔

قوله لا نناقول: حاصل یہ کہ دو اطراف مل واحد میں جب حلول کریں گے تو دونوں طرف تیرا ملائی ہو جائیں گے اور اتحاد اشارہ بھی پایا جائے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔  
قوله به البواہتہ: یعنی بداہتہ ہم جانتے ہیں کہ انسان ایسے موقع پر وہم کر لیتا ہے کہ یہ حصہ اور ہے اور وہ حصہ اور ہے اور جب اور ہونا ثابت ہو گیا تو اس کا نام غیریت ہے۔ پس جب غیریت ثابت ہوئی تو خواہ وہما ہی صحیح تقسیم لازم آجائے گی۔ حالانکہ تم نے جزر کو غیر منقسم فرض کیا تھا۔

ولانا لو فرضنا جزء علی ملتقى جزئين فاما ان يلاقى واحدا منها فقط او مجموعهما او من كل واحد منهما شيئا او واحدا منهما وبعضا من الآخر والاول محال و  
الالم يكن على الملتقى فتعين احد القسمين الاخيرين بل احد الاقسام  
الآخر فيلزم اى انقسام ما على الملتقى والكل او على الملتقى واحد الجزئين  
لا محالة

ترجمہ

اور اس لئے کہ اگر ہم ایک جز کو دوسروں کے ملتقی پر فرض کر لیں پس یا وہ جزر کسی ایک سے ملائی ہو گا صرف، یا دونوں سے مجموعہ سے یا دونوں میں ہر ایک کے کچھ حصہ سے یا کسی ایک کے پورے جزر سے اور دوسرے کے بعض سے ملائی ہو گا بد پہلی صورت محال ہے ورنہ ملتقی پر ہونا باطل ہو جائے گا تو اخیر میں سے ایک کوئی صورت متعین ہو گئی بلکہ اخیر کی کوئی ایک صورت لازم آتی ہے، یا کُل کی تقسیم ہونا لازم آتا ہے یعنی جو جزر ملتقی پر واقع ہے اس کی تقسیم لازم آتی ہے یا کُل کی یا اس جزر کی جو ملتقی پر واقع ہے یا اس کی دونوں جانب میں سے کسی ایک سے ملائی ہو۔

ترجمہ

قوله على الملتقى: جس جگہ دو چیزیں مل جائیں اسے ملتقی بہت ہیں اس کی کئی صورت ہے۔ تین تین میں بیان کیا ہے۔ ایک صورت شارح نے ذکر کیا ہے۔ ایک یہ کہ ملتقی پر تیسرا جزر دونوں مل رہا ہے۔ دونوں کے مجموعہ سے یا دونوں کے بعض سے ملائی ہے۔ چہارم ایک جزر کے پورے سے اور دوسرے جزر کے بعض سے ملائی ہو۔  
قوله لا محالة: یعنی اس جزر کا منقسم ہونا ثابت ہو گیا جو ملتقی پر ہے یا کُل پر ہے یا وہ حصہ جس کا



بعض حصہ ملتی پر اور بعض حصہ اعداد الجزین پر واقع ہے کیونکہ جزر ثالث کا وہ حصہ جو ملتی پر واقع ہے اس کا وہ حصہ جو ملاقی جزوں میں سے ایک سے مل رہا ہے وہ غیر ہے اس جانب کے جو ملاقی جزر دوسرے سے مل رہا ہے اور غیرت علامت تقسیم ہے لہذا جزر لای تجزی میں تقسیم ثابت ہو گئی۔

بینی ان یعلم ان ہذا ین الدالین یدلان علی بطلان ترکیب الجسم من الاجزاء التي لا یتجزی وتحریرہا بان یقال لو امکن ترکیب الجسم منہا لا مکن وقوع جزء بین جزئین او علی ملتقما والتالی باطل لما فصل فکن البطلان ولاد لالہا علی بطلان وجود الجزء فی نفسہ اذ لیس لنا ان نقول لو امکن وجود الجزء فی نفسہ لا مکن وقوع جزء بین جزئین او علی ملتقما للاحتمال ان یقتضی نوعہ الاخصار فی فرد فعلی ہذا اناسب ان یقال فی صدر البحث فصل فی ابطال ترکیب الجسم من الاجزاء التي لا یتجزی قول یمکن اقامۃ الدلیل علی بطلان وجود الجزء فی نفسہ بان یفرمن الجزء بین الجسمین او علی ملتقما ہا کما لا یخفی علی ذوی الافہام،

## ترجمہ

اور مناسب یہ ہے کہ جانا جائے کہ یہ دونوں دلیلیں دلالت کرتی ہیں کہ اجزاء لا تجزی سے جسم کی ترکیب باطل ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر جسم کا مرکب ہونا ان سے ممکن ہو تو البتہ دونوں جزر کے درمیان واقع ہونا ممکن ہے یا ان کے ملتی پر ہونے پر، اور ثانی باطل ہے جیسا کہ اور اس کی تفصیل بیان کی جا چکی ہے پس مقدم باطل ہو گیا اور ان کی دلالت اس بات پر نہیں ہے کہ فی نفسہ وجود لا تجزی کا وجود باطل ہے اس لئے کہ ہم اسے لئے اجازت یہ نہیں کہہیں کہ فی نفسہ جزء لا تجزی کا وجود ممکن ہوتا تو البتہ ممکن ہے۔ ایک جزر کا دو جزروں کے درمیان یا ملتی پر ہونا ممکن ہے اس لئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ جزء لا تجزی ان نوع کا ایک ہی فرد ہو لہذا مناسب ہوا کہ مصنف شروع فصل میں فرماتے: اس اجزاء سے جسم کی ترکیب باطل ہے جو تجزی کو قبول نہیں کرتے، میں کہتا ہوں کہ فی نفسہ جزء لا تجزی نہ۔۔۔ وجود کے بطلان پر دلیل قائم کرنا ممکن ہے بایں طور کہ وہ جزر دو جسم کے درمیان پایا جائے یا دونوں کے ملتی پر جیسا کہ اہل فہم کے نزدیک پوشیدہ نہیں ہے۔

تو کہ بینی ان یعلم ان دلیل سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ جسم کی ترکیب اجزاء لا تجزی سے باطل ہے مگر یہ مسئلہ اب بھی دلیل کا محتاج ہے کہ فی نفسہ جزء لا تجزی

شرح



بھی باطل ہے۔

قولہ لاحتمال: کیونکہ عقل امر محال۔۔ کو بھی فرض کر لیتی ہے لہذا یہ استمار بھی فرض کر لینا ممکن ہے۔ کہ ایک ایسا جزو فرض کر لیا جائے جو اپنی نوعیت کا صرف جزو واحد ہے دوسرا کوئی نہیں ہے تو پھر ترکیب کا سوال ہی نہیں پیدا ہوگا۔ اور جزو لایتحزی کا وجود ثابت ہو گیا، جس کے وجود کو فلاسفہ تسلیم نہیں کرتے قولہ فعلی هذا: ظاہر ہے کہ اس عنوان میں ادر مصنف کے بیان کردہ عنوان میں بڑا فرق ہے۔ مصنف کا عنوان جزو لایتحزی کے بطلان کا ہے اور یہاں جسم کی ترکیب کا بطلان ثابت ہو رہا ہے۔ قولہ بان یفرض: یقیناً دونوں دلیلوں کو فی نفسہ وجود جزو کے بطلان پر قائم ضرور کر دیا گیا ہے۔ مگر بحث جزو لایتحزی کی ہے جو انتہائی باریک اندازہ سے بھی چھوٹا ہے کیونکہ اگر ذی مقدار ہوگا، تو تقسیم قطعی اور کسری تو موجود ہی ہیں۔ تقسیم کر دیں گے لہذا جزو کافی باریک ہونا چاہیے۔ پھر غور فرمائیے کہ اس کو دو جسم کے بیچ میں قائم کرتے ہیں۔ پھر سوال یہ ہوگا کہ دونوں جسم کی تلاقی سے مانع ہے یا نہیں وہ ذرہ بے مقدار جسم کی تلاقی سے کیسے مانع ہو سکتا ہے۔ اس لئے یہ دلیل ثبوت دعویٰ کے لئے ناکافی ہے۔ میبذی کی توجیہ بے کار ہے۔ بہر حال دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے۔ لہذا دعویٰ باطل ہے۔

## فصل فی اثبات الہیولی

ولا حاجة الى اثبات الصورة الجسمية لانها هي الجوهر المبتدئ في الجهات الثلاث وجودها معلوم بالضرورة كل جسم من حيث هو جسم فهو مركب من جزئين اي جوهرين يحل احدهما في الآخر وانما قلنا من حيث هو جسم لانهم يثبتون له من حيث هو نوع من انواع الجسم جزء اخر حالامع الصورة الجسمية في الہیولی وسمی صورة نوعیة و سيجی بیانها

## فصل اثبات ہیولی کے بیان میں

اور صورت جسمیہ کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ وہ ایسا جوہر ہے جو تینوں جہات میں مبتدئ ہے اور اس کا وجود بدلتا ہی نہیں۔ اور ہم نے "من حیث ہو جسم" کہا ہے، کیونکہ فلاسفہ



جسم کے لئے "من حیث ہو نوع من انواع الجسم" بحیثیت نوع کے ایک دوسرا جز ثابت کرتے ہیں، جو صورت جسمیہ کے ساتھ ہیونی میں حلول کرتا ہے جس کا نام صورت جسمیہ ہے جس کا بیان آئندہ آئیگا۔

## تشریح

قولہ الہیونی: یہ دوسری فصل ہے جس میں ہیونی کا اثبات ہے۔ ہیونی ایک جوہر ہے جو عوارض جسمیہ کو قبول کرتا ہے مثلاً اتصال، انفصال وغیرہ۔ ایک یہ بھی تعریف ہے کہ ہیونی جوہر بسیط ہے جس کا وجود بالفعل قائم نہیں ہوتا جب تک کہ صورت جسمیہ اس کے ساتھ اتصال نہ ہو۔ اسی طرح صورت جسمیہ وہ جوہر ہے جو اپنے وجود میں ہیونی کا محتاج ہے۔ ہیونی ایک یونانی لفظ ہے، جس کا معنی مادہ اور اصل ہے۔

## تشریح

قولہ دلا حاجۃ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب جسم ہیونی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے تو مصنف نے اثبات ہیونی کیا اور اثبات صورت جسمیہ کیوں نہیں کیا۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ اثبات صورت جسمیہ کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ کا وجود بدہتہ معلوم ہے کیونکہ وہ ایسا جوہر ہے جو جسم میں تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہوتا ہے اور سب کو بدہتہ معلوم ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کے اثبات کے دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔ قولہ من حیث ہو جسم: ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ فلاسفہ جسم کے اندر تین اجزاء مانتے ہیں، ہیونی، صورت جسمیہ، صورت نوعیہ۔ تو مصنف نے صرف دو ہی جز کیوں بیان فرمایا۔ اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ یہاں جسم کے اعضاء بحیثیت جسم کے مراد ہیں یعنی لا بشرط شے کے درجے میں جسم کا لحاظ کیا گیا ہے۔

قولہ وانما قلنا: اور جو جواب اجمالاً دیا گیا تھا یہاں پر شارح اس کی صراحت بیان فرما رہے ہیں کہ ہم نے اوپر "من حیث ہو جسم" کی قید اس لئے لگائی تھی تاکہ مشائیہ کے قول کا رد ہو جائے اس لئے کہ وہ جسم میں ایک اور جز مانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جسم باعتبار نوع کے ایک اور جز ہوتا ہے۔ جو صورت جسمیہ کے ساتھ ہیونی میں حلول کرتا ہے اور اس کو صورت نوعیہ کہا جاتا ہے۔ اس کا بیان آئندہ آئے گا۔ مشائیہ صورت نوعیہ کے قائل ہیں اور اشراقیہ اس کو نہیں مانتے۔

وقد يقال الحلول اختصاص شئ بشئ بحيث يكون الاشارة الى احداهما عين الاشارة الى الآخر واعتراض عليه بثلاثة وجوه الاول انه لا يصدق على حلول اعراض المجردات فيها الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل يميز كلامهما عن صاحبه بل لا اتحاد في الاشارة العقلية اصلا بخلاف الاشارة الحسية فانها تنتهي الى الحال والمحل الحسین مقار



## ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ حلول ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص ہو جاتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ بعینہ دوسری کی طرف اشارہ ہو جائے۔ اور اس پر تین طرح سے اعتراض کئے گئے ہیں۔ اول بحرات کے عوارض کے حلول پر یہ تعریف صادق نہیں آتی۔ کیونکہ بحرات کی طرف اشارہ حسیہ کیا ہی نہیں جاسکتا۔ اور اشارہ عقلیہ بحرات کی طرف اس اشارہ عقلیہ کے غیر ہوتا ہے تو بحرات کے اعتراض کی جانب کیا جاتا ہے اسلئے کہ عقل دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے جدا کر دیتی ہے۔ بلکہ اشارہ عقلیہ پر اتحاد ہی نہیں پایا جاتا۔ برخلاف اشارہ حسیہ کے کہ وہ حال و محل میں دونوں کی طرف ایک ساتھ پہنچ جاتا ہے۔

## تشریح

قولہ وقد یقال: اور چونکہ ایک جز کا دوسرے میں حلول کرنے کا بیان حلول کا معنی سمجھ لینے پر موقوف تھا اسلئے شارح نے پہلے حلول کی تعریف بیان کیا۔ قولہ الاول: یعنی بحرات جیسے عقول عشر اور نفوس مجردہ میں علوم، شجاعت و سخاوت کا حلول ہوتا ہے یہ سب عرض ہیں اور عقول و نفوس مجردہ جو اہر ہیں ان میں حلول پایا جاتا ہے مگر حلول کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔ شارح اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ "لانہا لا یشار الیہا" یعنی یہ کہ ان کی طرف حسی اشارہ نہیں کیا جاتا۔ بلکہ صرف یہ اشارہ محسوسات کی طرف کیا جاتا ہے بحرات کی ذوات محسوس نہیں ہیں۔ اسلئے ان کی طرف اشارہ حسی نہیں کیا جاسکتا۔

جسم کی ترکیب جن اجزاء سے ہوتی ہے اس کے بارے میں مختلف قول ہیں۔ مشکبکین کے نزدیک جسم جزر لا تجزئی سے مرکب ہے۔ اور مشائتہ کے نزدیک صرف دو جز سے، ہیوتی اور صورت جسمہ۔ اشراقیہ کے نزدیک جسم کی ترکیب عرض اور جوہر سے ہوتی ہے۔

قولہ والاشارة العقلیة: اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تعریف جامع نہیں ہے۔ اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشارہ سے عام اشارہ مراد ہے۔ خواہ تقدیری ہو یا حسی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس جگہ صورت جسمہ کے حلول کے ضمن میں یہ تعریف بیان کی گئی۔ لہذا یہ خاص جوہر کے حلول کی تعریف ہے یعنی جو اہر مادیہ کے بحرات ان کی تعریف سے خارج ہیں۔ ان کی تعریف سے تعریف نہیں کیا گیا ہے۔

والثانی انه لا یصدق علی حلول الاطراف فی محالہا کحلول النقطة فی الخط والخط فی السطح والسطح فی الجسم لان الاشارة الی الطرف غیر الاشارة الی ذی الطرف

ترجمہ: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف اطراف کے اپنے محل میں حلول کرنے پر



صادق نہیں آتی جیسے نقطہ کا حلول خط میں اور خط کا سطح میں اور سطح کا جسم میں۔ اس لئے کہ طرف کی جانب اشارہ کرنا ذوی طرف کی جانب اشارہ کرنا ہے۔

## شرح

قولہ الثانی: حلول کی تعریف پر دوسرا اعتراض ہے اور عدم جامعیت کے اعتبار سے ہے کہ یہ تعریف ان اطراف کے حلول پر صادق نہیں آتی جو ان کے محل میں ہوتے ہیں۔ جیسے نقطہ جو خط کا طرف ہے خط میں حلول کرتا ہے۔ اور خط جو سطح کا طرف ہے سطح میں حلول کرتا ہے اور سطح جو جسم کا طرف ہے جسم میں حلول کرتا ہے۔ تو حلول کی تعریف مذکورہ حلول میں صادق نہیں آتی کیونکہ وہ اشارہ حسی جو طرف کی جانب ہوتا ہے وہ اس اشارہ حسی کے سوا ہوتا ہے جو ذی طرف کی جانب ہوتا ہے اس لئے کہ اگر نقطہ کی جانب اشارہ کریں گے تو وہ خط کی طرف اشارہ نہیں ہوگا۔ یہی خط کی طرف اشارہ کا حال ہے کہ سطح کی طرف نہیں سمجھا جاتا۔ لہذا اشارہ اتحاد نہیں ہے۔ حالانکہ اطراف اپنے محل پر حلول کئے ہوئے ہوتے ہیں۔ تو حلول پایا جاتا ہے مگر تعریف صادق نہیں آتی لہذا تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔

الثالث انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيها حالا بعضها في بعض وليس كذلك ويمكن ان يجاب عن الثاني بما ذكره بعض المحققين من ان الاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذي هي طرفه فان الاشارة الى الخط لا يجب ان تكون منطبقه عليه بل الاشارة اليه قد تكون امتدادا خطيا وهو ما اخذ من المشير منتهيا الى نقطة منه فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا ينطبق طرفه على تلك النقطة من المشار اليه وقد تكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكان خطا خرج من المشير ورسم سطحا ينطبق طرفه على المشار اليه والفرق بين الاشارتين ان الاولى اشارة الى النقطة قصد ادا الى الخط تبعا والثانية بالعكس

## ترجمہ

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس تعریف سے لازم آتا ہے کہ وہ اطراف جو اپنے ذی طرف پر داخل ہوں۔ جب ایسے دو طرف ایک دوسرے سے ملائی ہوں تو لازم آئے گا کہ یہ تلاقی حال ہے ایک کا دوسرے میں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اور ممکن ہے کہ دوسرے اعتراض کا جواب یہ دیا جائے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ نقطہ کی جانب کا اشارہ بعینہ خط کی طرف اشارہ



شمار کیا جاتا ہے جو کہ اس کا کنارہ ہے۔ اسلئے کہ اشارہ خط کی طرف ضروری نہیں ہے کہ خط پر منطبق ہو جائے بلکہ اس کی طرف اشارہ کبھی امتداد خطی ہو ہو مہوتا ہے جو مشیر سے شروع ہو کر اس خط کے نقطہ پر ختم ہوتا ہے۔ گویا مشیر سے نقطہ خارج ہوا اور اشارہ الیہ کی جانب حرکت کیا اور درمیان میں خط ہو ہو مہوتا پیدا ہو گیا اس خط کا طرف اشارہ الیہ کے نقطہ سے منطبق ہوا اور کبھی امتداد سطحی ہوتا ہے کہ منطبق ہوتا ہے خط اس کی طرف سے اشارہ الیہ کے خط سے پس گویا مشیر سے خط خارج ہوا اور بیچ میں سطح بنائی جس کی طرف اشارہ الیہ سے منطبق ہوئی۔ دونوں اشاروں میں فرق یہ ہے کہ پہلا اشارہ نقطہ کی جانب قصداً ہے اور خط کی جانب تبعاً ہے۔ اور دوسرا اس کے برعکس ہے

## تشریح

قوله الثالث انہ یلزم: یعنی تلاقی کی صورت میں اتحاد اشارہ تو ہوتا ہے مگر ایک طرف کا دوسرے طرف میں حلول نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے کہ حلول میں ضروری ہے کہ ان دونوں میں سے ایک محل اور محتاج الیہ ہو اور دوسرا محال اور محتاج ہو۔ اور اطراف متداخلہ تلاقی والی صورت میں ایک دوسرے میں حلول نہیں کرتے کیونکہ ایک دوسرے سے سختی ہوتا ہے محتاج نہیں ہوتا۔ قوله یکن ان یجاب: خلاصہ جواب یہ ہے کہ فرض کرو کہ ہم نے نقطہ کی جانب اشارہ کیا تو وہی اشارہ خط کی جانب بھی ہوتا ہے۔ تو اتحاد اشارہ پایا گیا۔

قوله فانه الاشارة: یہاں سے اشارہ کی چند صورت بیان کرتے ہیں جن میں سے پہلی صورت یہ ہے جس میں مشیر نقطہ ہے۔ درمیان میں اس نے ایک خط ہو ہو مہوتا بنایا اور اس کا کنارہ اشارہ الیہ خط کے نقطہ پر منطبق ہوا جس میں انطباق کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ نقطہ اشارہ الیہ قصداً ہے اور خط اشارہ الیہ تبعاً ہے اور ایک ہی اشارہ سے دونوں طرف اشارہ ہو گیا۔  
قوله امتداد اسطیحا: یہ اشارہ کی قسم ہے۔ امتداد سطحی اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ مشیر خط ہو تو وہ امتداد میں طول و عرض بناتا جائے گا اس لئے درمیان میں سطح ہو ہو مہوتا بن جائے گی۔

وكن الاشارة الى السطح قد تكون امتدادا خطيا منتہيا الى نقطة منه فتكون الاشارة الى تلك النقطة، قصد ادا الى الخط والسطح تبعاً وقد تكون امتدادا سطحيا ينطبق طرفه على خط من المشار اليه فيكون ذلك الخط مشارا اليه، قصد اوبالذات والنقطة والسطح تبعاً وبالعرض، وقد تكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح المشار اليه فيكون السطح مشارا اليه قصد اوا الخط والنقطة تبعاً،

ترجمہ: اور ایسے ہی اشارہ سطح کی طرف کبھی امتداد خطی ہوتا ہے جو اس کے نقطہ پر ختم



3/2

ہوتا ہے۔ پس اس نقطہ کی طرف اشارہ قصد ہوتا ہے اور خط اور سطح کی طرف تبعا ہوتا ہے۔ اور کبھی ہاتھ  
 سلی ہوتا ہے۔ اور اس کی طرف اشارہ یہ کہ خط پر منطبق ہو جاتی ہے پس یہ خط اشارہ یہ قصد اور بالترتیب  
 ہے اور نقطہ اور سطح مثلاً یہ تبعا اللہ بالعرض ہے۔ اور کبھی امتداد کسی ہوتا ہے۔ اس سطح سے منطبق ہوتا ہے  
 جو اس جسم کا طرف ہے اشارہ یہ کہ سطح پر سطح قصد اشارہ یہ ہے۔ اور خط اور نقطہ تبعا۔  
**تشریح** قولاً قد تكون امتدادا سطحيا وصل اشارہ یہ کبھی سطحی ہوتا ہے۔ اس کی تین قسم  
 ہے۔ اول یہ کہ کبھی امتداد خطی ہوتا ہے جبکہ مشیر نقطہ ہو تو درمیان میں خط مہوم  
 بنائے گا۔ اور سطح کے نقطہ پر ختم ہوتا ہے۔

قولاً امتدادا سطحيا: یہ دوسری قسم ہے۔ یعنی مشیر خط ہے اور درمیان میں طول عرض بنائے گا اس  
 کو شارح نے امتداد سطحی کہا ہے  
 قولاً امتدادا جسميا: یہ تیسری قسم ہے۔ اس صورت یہ ہے کہ اشارہ سطح سے کیا جائے تو درمیان  
 میں طول عرض اور عمق تینوں بنائے گا۔ اس لئے اس کو امتداد جسمی کہا گیا ہے۔  
 ہو مگر فلاسفہ نقطہ کا طول خط میں اور خط کا سطح میں اور سطح کا جسم میں مانتے ہیں۔ اسی طرح ان  
 کے نزدیک نقطہ خط کا طرف اور خط سطح کا طرف اور سطح کا طرف ہوتا ہے اس لئے اس کو اشارہ  
 بنا کر اتحاد اشارہ کی چند صورتیں شارح نے بیان کیا ہے۔ جو اوپر مذکور ہیں۔

وكن الاشارة الى الجسم اما امتداد خطي منتبه الى نقطة منه او امتداد  
 سطحي ينطبق الخط الذي هو طرفه على خط من ذلك الجسم او امتدادا جسميا  
 ينطبق السطح الذي هو طرفه على سطح من الجسم المشار اليه او ينفذ في اقطار  
 المشار اليه بحيث ينطبق كل قطعة منه على قطعة من الجسم المشار اليه  
 انطباقا وهيبا وال حال في تعلق الاشارة بقصد او تبعا على قياس ما عرفت  
 ثم انك اذا فتشت حالك في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الاغلب  
 في الاشارة اليها هو الامتداد الخطي ولذلك قيل الاشارة الحسية  
 امتداد خطي موهوم اخذ من المشير منتبه الى المشار اليه

**ترجمہ** اور ایسے ہی جسم کی طرف اشارہ یا تو امتداد خطی ہو گا اور اس کے نقطہ پر منتہی  
 ہو گا۔ یا امتداد سطحی ہو گا اور وہ خط منطبق ہو گا جو اس سطح کا طرف ہے اس  
 جسم کے خط پر۔ یا امتداد جسمی ہو گا اور وہ سطح منطبق ہو گی جو اس جسم کا طرف ہے اور اشارہ یہ جسم



کی سطح پر منطبق ہو گا یا اشارہ اطراف و جواب میں نافذ ہو جائے گا اس طرح پر کہ مشیر کا ہر اشارہ کے جز پر منطبق ہو جائے گا اور انطباق دہی ہو گا۔ اور حال اشارہ کے قصدا یا تہذیب متفق ہونے میں اسی قیاس پر ہے جیسا کہ آپ نے اوپر پڑھا ہے۔ پھر جب آپ اپنی حالت پر محسوس کی طرف اشارہ کرنے میں غور فرمائیں گے تو ظاہر ہو گا کہ اکثر محسوسات کی طرف اشارہ کرنے میں امتداد خطی ہی اصل ہے اس لئے کہا گیا ہے کہ اشارہ جسہ امتداد خطی مہوم ہوتا ہے۔ جو مشیر سے شروع ہو کر اشارہ تک ختم ہوتا ہے

## مشرع

قوله وكن الاشارة الى الجسم: اس کی طرف بھی اشارہ کی گئی صورت ہے  
اول یہ کہ امتداد خطی ہو گا۔ یعنی نقطہ مشیر ہو گا اور درمیان میں امتداد خطی مہوم ہو گا  
اور جسم اشارہ کے نقطہ سے اس کا انطباق ہو گا تو نقطہ قصدا اشارہ ہو گا۔ اور خط، سطح اور جسم اشارہ  
تبعاً ہوں گے۔

قوله امتداد سطحی: یہ دوسرا اشارہ اس وقت ہو گا جبکہ مشیر خط ہو گا اور درمیان میں امتداد سطحی  
مہوم پیدا ہو گا۔ اور مشیر کے خط کا اشارہ کے خط سے انطباق ہو گا۔ لہذا خط کی طرف اشارہ قصدا ہو گا۔  
اور نقطہ، سطح و جسم اشارہ تبعاً ہوں گے۔

قوله امتداد جسمی: یہ تیسری صورت ہے، اس وقت ہو گا جبکہ مشیر سطح ہے تو درمیان میں امتداد  
جسمی مہوم پیدا ہو گا اور سطح کا جسم سے انطباق ہو گا لہذا سطح کی طرف اشارہ قصداً وبالذات ہو گا۔  
اور خط، نقطہ، جسم کی طرف اشارہ تبعاً ہو گا۔

قوله ادينفد فی: یعنی یا تو مشیر اشارہ کے اطراف میں پوسٹ ہو جائے گا اور یہ صورت اس وقت  
جبکہ اشارہ جسم لطیف ہو جیسے پانی، ہوا وغیرہ۔

قوله ان الاغلب: یعنی نقطہ مشیر ہو اور درمیان میں امتداد خطی ہو مہوم پیدا ہو اور اشارہ کے نقطہ  
سے مشیر کے نقطہ کا انطباق ہو اور خط، جسم، سطح تبعاً اشارہ ہوں۔

اقول يمكن ان يتكلف ويجاب عن الثالث بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا  
يكفي لحصول الحلول بل لابد له من الاختصاص وهو منتف في الاطراف  
المتداخلة اذ المراد بالاختصاص المذكور ههنا ان لا يمكن تحقق ههنا السمي  
بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما في العرض بالنسبة الى موضوعه و

ترجمہ:۔۔۔ میں کہتا ہوں کہ ممکن ہے کہ یہ تکلف کیا جائے اور تیسرے اخرا میں مذکورہ کا جواب



دیا جائے کہ محض اتحاد اشارہ کافی نہیں ہے حلول کے پائے جانے کے لئے، بلکہ اختصاص بھی ضروری ہے اور وہ اطراف متداخلہ میں نہیں پایا جاتا۔ اسلئے کہ اختصاص مذکور سے مراد یہاں یہ ہے کہ شے متحقق ہو بعینہ جیسا کہ عرض میں ہوتا ہے بمقابلہ اس کے موضوع اور عرض کے۔

## شرح

قولہ الی موضوعہ: موضوع اس محل کا نام ہے جو اپنے وجود میں حال کا محتاج نہ ہو اور مادہ اس محل کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں حال کا محتاج ہو اور حصول جسم فی المكان میں جسم میں حال ممکن اپنے وجود میں مکان کا یعنی محل کا محتاج نہیں ہوتا۔ اور بعض نے مراحت بھی کیا ہے کہ حصول جسم فی المكان میں حلول نہیں پایا جاتا۔ حالانکہ حلول کی تعریف اس پر بھی صادق آتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حصول سے حصول علی وجہ الاحتیاج مراد ہے۔ مطلق حصول مراد نہیں ہے۔ اور جسم ممکن مکان کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے حلول کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔

وقیل معنی حلول الشی فی الشی ان یکون حاصل فیہ بحیث یتحد الاشارة الیہما تحقیقا کیا فی حلول الاعراض فی الاجسام او تقدیرا کحلول العلوم فی المجردات، اقول فیہ نظر لانہم صرحوا بان الحال منحصر فی الصورة والعرض والمحل فی المادة والموضوع فلا یکون حصول الجسم فی المكان حلولا عند بل صرح بعضهم به وھذا التعریف علیہ اما اذا کان المكان ھو البعد المجرد عن البادۃ فظاهر واما اذا کان المكان السطح الباطن للجسم المحاوی المباس للسطح الظاہر من الجسم المحوی فلان الاشارة الی الجسم المحوی اشارة الی سطحہ وبالعکس والاشارة الی سطحہ اشارة الی السطح الذی ھو مکانہ لانطباقہ علیہ وبالعکس فتکون الاشارة الی کل من المتضمن والمكان اشارة الی الآخر

## ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ شے میں حلول کا معنی یہ ہے کہ وہ شے اس میں حاصل ہو اس طور پر کہ اشارہ دونوں طرف ایک ہو تحقیقا جیسے کہ اعراض کے حلول فی الجسم میں پایا جاتا ہے یا تقدیرا ہو جیسے علوم کا حلول مجردات میں ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں نظر ہے اس لئے کہ فلاسفہ نے تفریع کیا ہے کہ حال صورت اور عرض میں منحصر ہے اور محل مادہ اور موضوع میں پس حصول الجسم فی المكان ان کے نزدیک حلول نہیں ہونا چاہئے بلکہ بعض نے تو اس کی مراحت بھی کر دی ہے حالانکہ یہ تعریف اس پر صادق آتی ہے۔ اور بہر حال جب کہ مکان اگر بعد مجرد عن المادة کا نام ہو تو ظاہر ہے۔ اور مکان



جسم محوی کی سطح ظاہر کا نام ہو تو اس لئے کہ جسم محوی کی طرف اشارہ بعینہ اس کی سطح کی طرف بھی اشارہ ہے اور اس کے برعکس بھی۔ اور اس کی سطح کی جانب اشارہ بعینہ اس کی اس سطح کی طرف بھی ہوتا ہے جو اس کا مکان ہے کیونکہ وہ اس پر منطبق ہوتی ہے اور اس کا برعکس بھی ہے۔ پس اشارہ ممکن اور مکان میں سے ہر ایک کی طرف بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

**تشریح** قولہ وقد قيل: یہ حلول کی دوسری تعریف ہے جو میرک شاہ بخاری کی طرف منسوب ہے۔

قولہ حلول الاعراض: یعنی سواد کی جانب اشارہ کرتے گئے تو اسود کی طرف بھی ہو جائے گا۔  
 قولہ كحلول العلوم: یعنی کسی کے علم کی طرف اشارہ بعینہ اس عالم کی طرف ہوتا ہے۔  
 قولہ حصول الجسم في المكان: یہ ایک مثال ہے شارح کے اعتراض کی جس میں ایک شے کا حصول دوسری چیز میں ہے مگر اس کو کوئی فلسفی حلول نہیں کہتا لہذا تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے۔  
 قولہ البعد المجرد عن المادة: اس پر حلول کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ اشارہ جب جسم کی طرف کریں گے تو وہی اشارہ مکان مجرد عن المادة کی طرف بھی ہوگا۔

قولہ وبالعكس: یعنی جب اشارہ جسم حاوی کی سطح باطن کی طرف ہوگا تو بعینہ وہی اشارہ جسم محوی کی سطح ظاہر کی طرف ہوگا۔

قولہ وبالعكس: یعنی اس سطح کی جانب اشارہ جو جسم محوی کا مکان ہے یعنی جسم حاوی کی سطح باطن، بعینہ جسم محوی کی سطح ظاہر کی جانب اشارہ ہے۔ لہذا ان اعتراضات کی وجہ سے صاحب قیل کی حلول کی تعریف دخول غیر کے مانع نہ ہونے کی وجہ سے ٹوٹ گئی۔

وقد يفهم من ظاهر كلام المصنف في الالهييات ان حلول الشئ في شئ ان يكون مختصا به ساريا فيه ويد عليه انه لا يصدق على حلول في الاطراف في محالها فان النقطة مثلا غير سارية في الخط وايضا الاضافا مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست سارية فيها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة۔

**ترجمہ** اور الہیات پر مصنف کے ظاہری کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ حلول شے کا شے میں ہے کہ شے اس کے ساتھ خاص ہو اور سرایت کئے ہوئے ہو۔ اور اس پر اعتراض پڑتا ہے کہ یہ تعریف صادق نہیں آتی اطراف کے حلول کرنے پر۔۔۔ اپنے میں، کیونکہ نقطہ مثلا سرایت



نہیں کرتا۔ اور نیز اضافات جیسے ابوت و نبوت اپنے محل میں حلول کرتے ہیں مگر اس میں سرایت نہیں کرتے اسلئے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ کہا جائے باپ کے تمام اجزاء کو کہ یہ ابوت کا جز ہے۔

**شرح**

قولہ ظاہر کلام المصنف: ماتن کے جوہر اور عرف کے بیان میں حلول کی تعریف کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: کل موجود فلما ان یکون مختصا بشی سار یا فیہ اد

لا یکون فاذا کان هو القسم الاول یسوی الساری حالا والمسری فیہ محلا۔ ہر موجود یا تو کسی چیز کے ساتھ خاص ہوگا اور اس میں ساری ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا پس جب قسم اول ہو تو سرایت کرنیوالی شے کا نام حال اور جس میں سرایت کرے اس کو محل کہتے ہیں۔

قولہ حلول الاطراف: نقطہ طرف ہے اور خط ذی طرف ہے۔ اور نقطہ خط پر حلول کرتا مگر سرایت نہیں کرتا جس طرح شکر یا رنگ پانی میں سرایت کرتا ہے۔

قولہ الاضافات: ایسی دو چیزیں جن میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو یا ایک کا دوسرے پر وجود موقوف ہو۔ جیسے باپ یا بیٹا ہونا۔

خلاصہ یہ کہ شارح نے سرایت کی قید سے فائدہ اٹھا کر تعریف مذکورہ پر اعتراض کر دیا ہے کہ اضافات وغیرہ پر حلول پایا جاتا ہے۔ مگر سرایت نہیں ہے۔ لہذا اضافات تعریف سے خارج ہیں اس لئے تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف مطلقاً نہیں ہے بلکہ مقررہ محل کے حلول کی ہے۔ لہذا اضافات و اطراف کے حلول اس سے خارج ہیں۔ کیونکہ جو اہر نہیں ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف حلول سریانی کی ہے حلول طریانی کی نہیں ہے جب کہ اضافات اور اطراف کا حلول طریانی ہوتا ہے سریانی نہیں لہذا یہ سب خارج ہیں۔

وقد یقال المحلول هو الاختصاص الناعت ای التعلق الخاص الذی یصیر به احد المتعلقین نعتا للآخر والاخر منعوتاً به والاول اعنی النعت حال والثانی اعنی المنعوت محل کالتعلق بین البیاض والجسم المقتضی لکون البیاض نعتاً وکون الجسم منعوتاً به بان یقال جسم ابیض ویرجع الی هذا ما قبل من ان المحلول اختصاص احد الشیئین بالآخر بحيث یکون الاول نعتاً والثانی منعوتاً وان لم تکن ما هیة ذلك الاختصاص معلومة لنا کاختصاص البیاض للجسم لا الجسم بالمکان،

اور کہا جاتا ہے کہ حلول اختصاص ناعت کا نام ہے یعنی ایسا خاص تعلق جس کی وجہ سے متعلقین میں سے ایک نعت ہو اور دوسرا اس کے لئے منعوت ہو۔ اول یعنی

**ترجمہ**



ناعت حال ہے اور ثانی یعنی منقوت محل ہے۔ جیسے بیاض اور جسم کے درمیان جو اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بیاض اس کی نعت ہو اور جسم اس کا منقوت ہو۔ مثلاً کہا جاتا ہے سفید جسم۔ اور بالآخر وہی اعتراض راجع ہوتا ہے جو کہا گیا ہے کہ حلول دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ خاص ہونا ہے اس طرح پر کہ اول نعت ہو اور ثانی منقوت ہو۔ اگرچہ اس اختصاص کی ماہیت ہم کو معلوم نہ ہو، جیسے بیاض کا جسم کے ساتھ خاص ہونا۔ نہ کہ جسم کا مکان کے ساتھ۔

**تشریح** قولہ جسم ابیض: اس مثال میں بیاض اور جسم کے درمیان ایک خاص تعلق ہے جس نے خاص جسم میں سفیدی پیدا کی اس لئے وہ جسم موصوف بابیاض ہو گیا ورنہ جسم ہونے کے ناطے سے جسم سیاہ بھی ہو سکتا تھا مگر سفید ہونے میں اسی خاص تعلق کا اثر ہے جس کی وجہ سے جسم کو سفید ہونا پڑا ہے۔

حلول کی یہ پانچویں تعریف شارح نے نقل کیا اس میں اور چوتھی تعریف میں فرق جو کچھ شارح اس کو اگے بیان فرماتے ہیں۔

لان بین الفلك وکوکبه والجسم ومكانه تعلقا خاصا مصححا لان يقال فلك ملک وجسم متمكن كما ان بين البياض والجسم تعلقا خاصا مصححا لان يقال جسم ابیض مع ان الكوكب غير حال في الفلك والمكان في الجسم قطعا وانت تعلم انه اذا حمل الاختصاص على ما بيناه لا يرد عليه ذلك لعدم يكتفون لاثبات حلول شئ في شئ بمجرد التعلق، الناعت کہا سیجی

**ترجمہ** میں کہتا ہوں کہ اس میں بحث ہے کیوں کہ فلك اور اس کے ستاروں کے درمیان اور جسم اور مکان کے درمیان بھی تعلق خاص ہے جس سے فلك ملک وکوکب اور جسم متمكن کہنا درست ہے۔ جیسے بیاض اور جسم کے مابین خاص تعلق ہے اور جسم ابیض کہنا درست ہے۔ اس کے باوجود کہ فلك میں حلول نہیں کرتا اور مکان جسم میں حلول نہیں کرتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے (تعریف میں) یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا لیکن یہ لوگ حلول شے فی شے کو ثابت کرنے کے لئے صرف تعلق ناعت پر اکتفا کرتے ہیں، جیسا کہ آئندہ آئے گا۔

**تشریح** ۱۔ قولہ ہذا: شارح نے یہ فرمایا کہ انجام کے لحاظ سے چوتھی اور پانچویں تعریف



برابر ہیں۔ مگر فرق یہ ہے کہ ۱۔ پانچویں تعریف کے الفاظ مختصر ہیں اس میں اختصاص کی تفسیر نہیں کی گئی ہے۔ ۲۔ اس تعریف میں اس بات کا اعتراف ہے کہ اختصاص کی ماہیت ہم کو معلوم نہیں ہے۔ ۳۔ اس تعریف میں اس کی صراحت ہے کہ حال کا تعلق محل کے ساتھ معلول میں وہی ہے جو جسم ممکن کا مکان کے ساتھ ہے۔ ۴۔ اس تعریف میں دور لازم نہیں آتا۔

قولہ علی ما بینا: سابق میں اختصاص کا معنی شارح نے یہ بیان کیا ہے کہ اختصاص سے مراد یہ ہے کہ حال کا تحقق اپنے شخص کے اعتبار سے بغیر محل کے ممکن نہ ہو۔ اور اعتراض ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب اختصاص کا معنی یہ ہوا کہ ذات کا وجود بغیر شخص کے نہ ہو سکے تو چونکہ کو ایک اپنے ملک کے ساتھ اسی طرح جسم کا اپنے مکان کے ساتھ بغیر شخص ہونے کے عقلی طور پر موجود ہونا ممکن ہے اسلئے اختصاص مذکور ان میں نہیں پایا جاتا۔ اسلئے یہ تعریف سے خارج ہیں البتہ ایک تعلق اور بھی ہے تو علت اور معلول کا تعلق ہے جس کی وجہ سے معلول کا تحقق بغیر علت کے نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک معلول کی کئی علت ہو سکتی ہیں بدیہت ہی طور پر کیوں نہ ہو۔ تو ممکن ہے کہ معلول پایا جائے اور خاص علت نہ پائی جائے۔ اس لئے تعلق خاص کی بحث سے یہ بھی خارج ہے۔

قولہ لکنہم یکتفون: اس لئے کہ انہوں نے جہاں علم و قدرت کا معلول نفس ناطقہ میں بیان کیا صرف اتنا ہی کہا ہے کہ یہ قول کہنا درست ہے کہ النفس عالمة، النفس قادراتہ۔

و یسمی المحل الہیولی الاولی والمادۃ وانما قیدنا الہیولی بالاولی لانہا قد یطلق علی الجسم الذی یتربک منہ الجسم الآخر کقطع الخشب الستی تربک منہا السریر و یسمی ہیولی ثانیۃ والحال الصورة الجسمیۃ فان قلت انہم عدا و امباحث الہیولی والصورة من الالہی فلم ذکرہا البصنف ہنا قلت لانہ سلك فی التعلیم مسلك المعلم الاول و قدما الطبیعی علی الالہی لیس امر

ترجمہ

اور محل کا نام ہیولی اولی اور مادہ ہے۔ ہم نے ہیولی کو اولی کے ساتھ مقید کر دیا اسلئے کہ ہیولی کبھی اس جسم پر بولا جاتا ہے جس سے دوسرا جسم مرکب ہو جیسے کٹری کے تخت کہ جن سے تخت بنتا ہے اس کو ہیولی ثانیہ کہتے ہیں۔ اور حال کو صورت جسمیہ کہا جاتا ہے۔ پس اگر تم اعتراض کرو کہ فلاسفہ نے تو ہیولی اور صورت کے مباحث کو الہی میں سے شمار کیا ہے تو ان کو مصنف نے یہاں کیوں ذکر فرمایا ہے۔ تو میں جواب دوں گا کہ تعلیم کے



## تشریح

بارے میں مصنف نے معمم اول کا طریقہ اختیار کیا ہے جبکہ گند چکا۔  
 قولہ ہیولی : ہیولی کے اور بھی نام ہیں، عنصر، موضوع، اسطقس۔ اور تمام کی دگ  
 یہ ہے کہ محل بہ نسبت حال کے اصل ہوتا ہے۔ جیسے مٹی کنورہ کے لئے اصل ہے  
 مذکورہ فیہوں لفظ بمعنی اصل ہیں لہذا ہیولی اولیٰ تو یہ ہوا۔ اور ثانیہ شے کے اجزاء ترکیبہ کو کہتے ہیں  
 کہ جن سے ملکر شے موجود ہوتی ہے۔  
 قولہ صورۃ جسمیۃ : جسم من حیث ہو جسم کا جزر صورت جسمیہ ہوتا ہے۔ اس کو طبیعت مقدارۃ  
 جو ہر متقل، امر متد، جو ہر متد بھی کہتے ہیں۔  
 قولہ قدم الطبیعی : یعنی ترقی من الادنی الی الاعلیٰ ہوتی ہے۔ نیز محسوسات اور مادیات کا بھنا  
 آسان ہے بتدی کے لئے۔ اور مجرد کا سمجھنا دشوار ہے اسلئے اولاً آسان بحث کو بیان کیا۔ نیز یہاں  
 ہیولی اور صورت جسمیہ کو بیان کر دینے سے موضوع کی تحقیق دل نشیں انداز میں ہوگی۔ تاکہ طالب  
 کو بصیرت تامہ حاصل ہو جائے۔

ولما كان موضوع الطبعی الجسم الطبعی المتالف عن الہیولی والصور  
 فاور ذلك الباحت ههنا لتحقيق ماهیة الموضوع وتوضیعها وانما  
 قدم ابطال الجزء الذی لا یتجری علیہا لتوقفہا علیہا و ذکر صاحب  
 البحاکیات لتوجیہ ان تلك الباحت من الالہی ان الاحوال المذکورۃ  
 فیہا لا تحتاج الی المادۃ فی التعقل والوجود فان الباحت هناك اما عن  
 وجود المادۃ والصورة او عن تلازمہا وتخصرہما ولکل من ذلك عنی  
 عن المادۃ

## ترجمہ

اور جب کہ طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے جو ہیولی اور صورت جسمیہ۔ یہ مرکب ہے  
 تو ان مباحث کو یہاں پر لے آئے موضوع کی ماہیت کی تحقیق اور وضاحت  
 کے لئے۔ اور مصنف کے جزر لای تجزی کے ابطال کو ان پر مقدم کیا کیونکہ یہ مباحث اس پر  
 موقوف ہیں اور صاحب محاکمات نے ان مباحث کو الہی میں ہونے کی وجہ بیان کیا ہے کہ یہ  
 جن احوال کا ذکر کیا گیا ہے وہ مادہ کے محتاج نہیں ہیں نہ تعقل میں نہ وجود میں۔ اسلئے کہ بحث  
 وہاں یا تو مادہ اور صورت کے وجود سے ہوگی یا ان کے تخصص سے۔ اور ان میں سے ہر ایک  
 کو مادہ سے استغناء ہے۔

تشریح :- قولہ لتحقيق ماہیۃ الموضوع : کیونکہ اگر حکمت طبعی کے موضوع کو بیان



کرتے اور صورت جسمیہ کا ذکر اجمالاً کر دیتے تو سو موضوع کی ماہیت کی وضاحت نہ ہو سکتی۔  
اس مناسبت سے خلاف مقام ان کو اس جگہ ذکر کرنا پڑا۔

اقول هذا الكلام مبني على ان الالهى علم باحوال اشياء لا تقتصر تلك  
الاحوال في الوجودين الى الهادة والظاهر - - - من عبارة  
اكثرهم انه علم باحوال اشياء لا تقتصر تلك الاشياء في الوجود  
الخارجي والتعقل الى الهادة فتوجيهه حينئذ ان يقال ادشبهه في  
ان الهیون لا تقتصر فیہا الیہا ولا فی ان الصورة لا تقتصر الیہا فی التعقل  
واما ان الصورة لا تقتصر الیہا فی الوجود الخارجی فلما بینوہ من ان  
الهیون مفتقرة الى الصورة فی الوجود والبقاء والصورة مفتقرة  
الى الهیون فی التشکل دون الوجود لئلا یلزم الدور۔

ترجمہ

میں کہتا ہوں کہ یہ کلام اس بات پر مبنی ہے کہ الہی ان اشیا کے احوال  
کا جاننا ہے کہ وہ احوال دونوں وجود میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں۔ اور  
فلاسفہ کی اکثر عبارت سے ظاہر ہے کہ الہی جاننا ہے ایسے اشیا کے احوال کا کہ وہ چیزیں  
وجود خارجی اور تعقل میں مادہ کی محتاج نہیں ہیں۔ پس ان مباحث کے الہی میں ذکر کرنے کی  
توجہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ہوتی ان دونوں وجود میں مادہ کا  
محتاج نہیں ہے اور نہ یہ کہ صورت جسمیہ مادہ کی محتاج ہے تعقل میں۔ رہا یہ کہ صورت جسمیہ مادہ  
کی محتاج خارج میں ہے تو جیسا کہ انہوں نے بیان کیا کہ ہوتی صورت کا وجود اور بقاء  
میں محتاج ہے۔ اور ہوتی کی محتاج تشکل میں ہے وجود میں نہیں ہے تاکہ دور لازم نہ آئے  
تشریح :- خلاصہ یہ کہ ہوتی دونوں وجود میں مادہ کا محتاج ہے۔ اور صورت جسمیہ وجود ذہنی میں  
مادہ کی محتاج ہوتی ہے اور خارج میں مادہ کی محتاج نہیں ہوتی۔

وبرهان ان بعض الاجسام القابلة للاشكال مثل الماء والنار يجب  
ان يكون في نفسه متصلا واحدا كما هو عند ارسطو والافانطلم  
تكن اجزأؤة اجساما لزم الجزء الذي لا يتجزئ اذا خط جوهرى و  
هو جوهر لا يقبل القسمة الا في جهة واحدة او انسطم الجوهرى



هو جوهر لا يقبل القسمة الا في جهتين واستحال وجودها بمثل ما  
مر في نفی الجزء وسيوراده البصنف وان كانت اجزاؤه اجساما تنقل  
الكلام اليها ولا بد من ان ينتهي الى جسم لا مفصل فيه بالفعل والا  
لزم تركيبها من اجزاء غير امتناهيته بالفعل وهو محال لانه يستلزم ان  
يكون الجسم المركب منها غير متناهي المقدار

## ترجمہ

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض اجسام جو تقسیم قبول کرتے ہیں جیسے پانی اور آگ  
واجب ہے کہ فی نفسہ متصل واحد ہوں جیسا کہ جس میں بھی متصل واحد ہیں۔  
ورنہ پس اگر نہ ہوئے اجسام اس کے اجزاء تو لازم آئے گا جزر لا تجزئ، یا خط جو ہری لازم آئیگا۔  
جو ایک ہی جہت میں تقسیم قبول کرتا ہے یا سطح جو ہری لازم آئے گا جو دو جہت میں تقسیم قبول کرتا ہے  
اور دونوں کا وجود نہال ہے مگر کی دلیل سے۔ جو جزر لا تجزئ کی غنی کے بیان میں گذر گیا۔ اور  
عنقریب ہی مصنف اس کو بیان کریں گے۔ اور اگر اس کے اجزاء اجسام ہوں گے تو ہم سلسلہ  
کلام اس کی طرف منتقل کریں گے۔ اور ضروری ہے کہ وہ ایسے جسم پر ختم ہو جس میں بالفعل مفصل نہ ہو  
جسم کا مرکب ہونا اجزاء غیر متناہیہ کا وجود بالفعل مو لازم آئے گا اور یہ محال ہے اسلئے کہ یہ اس  
بات کو مستلزم ہے کہ جو جسم ان اجزاء غیر متناہیہ کا وجود بالفعل سے مرکب ہوگا، وہ خود بھی غیر  
متناہی ہوگا مقدار میں۔

## تشریح

قوله بوهانہ: اس کی ضمیر کا مرجع اثبات ہوتی ہے، یا کل جسم مرکب من  
جزئین ہے۔ یعنی یہ برہان اثبات ہوتی پر ہے۔ یا کل جسم مرکب من جزئین

ہے۔ ضمیر کا مرجع دونوں نقطہ ہو سکتا ہے۔

قوله عند المحس: یعنی نظر آتا ہے کہ پانی اور آگ متصل واحد ہوتے ہیں ان کے اجزاء ارٹک  
الک نظر نہیں آتے۔

قوله لزمه الجزء الذی: یعنی اگر جسم منقسم ہونے سے قبل متصل واحد نہ ہوگا تو متصل  
ہوگا اور جب متصل ہوگا تو اس کے اجزاء ایک دوسرے سے جدا ہوں گے تو الخ،

حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر خط جو ہری کا وجود ممکن ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو دو خط کے  
درمیان فرض کریں۔ اب خط وسط عرض میں دونوں خط کے ملنے سے مانع ہے یا نہیں۔ اگر ہے  
تو تقسیم لازم آئے گی جانب عرض میں جالانکہ یہ مسلم ہے کہ خط بجانب طول ہی تقسیم قبول کرتا  
عرض میں نہیں لہذا یہ باطل ہے تو مانع نہ ہونا ثابت ہو گیا۔ اور جب مانع نہ ہوگا تو متداخل



طرفین سے دونوں خط کو لازم آئے گا۔ اور نہ کوئی خط وسط میں ہو گا نہ طرف میں حالانکہ ہم نے ان دونوں کو فرض کیا تھا۔ لہذا مانع نہ ہونا باطل ہے۔ حلا صد یہ ہے کہ مانع تلاقی طرفین ہونے میں اس خط کی تقسیم جانب طرف میں لازم آتی ہے جو باطل ہے اور مانع تلاقی نہ ہونے کی صورت میں تداخل جواہر لازم آتا ہے جو کہ محال ہے۔ نیز وسط و طرف باقی نہیں رہتے جو باطل ہے کیونکہ ہم نے وسط اور طرف فرض کیا ہے۔ بعینہ یہی دلیل سطح جوہری کے بطلان پر قائم کی جائے گی۔ لہذا ثابت ہوا کہ خط جوہری اور سطح جوہری کا وجود علی سبیل الاستقلال بغیر حلول کے کسی چیز میں محال ہے۔

قولہ تنقل الکلام : اور پوچھیں گے کہ یہ اجسام متصل ہیں یا منفصل، اگر متصل ہیں تو جزر لا تجزئ کا کزوم آتا ہے۔ اگر منفصل ہیں تو یہ سوال ہے کہ جو منفصل ہے جو اجزاء ہیں وہ جسم ہیں یا جز ہیں اگر جسم الخ الغرض : ہر طرح تسلسل لازم آئے گا۔

ولا یتوہمون ان هذا القول مناف لباصر جوابہ من ان الجسم قابل للانقسام الى غير النهاية اذ ليس معنى كلامهم انه يمكن ان تخرج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد منه انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعدا وذلك على قياس ما قال المتكلمون من ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهي في الخارج محال مطلقا عندہم فليس معناه الا ان تاثير القدس لا يصل الى احد لا يمكن ان يتجاوزها بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدس لا يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تتناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه

## ترجمہ

اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ یہ قول ان کے جس صراحت کے منافی ہے کہ جسم غیر متناہی انقسام کو قبول کرتا ہے۔ اس لئے کہ ان کے اس قول کا معنی یہ نہیں ہے کہ ممکن ہے کہ یہ انقسامات غیر متناہیہ قوت سے فعل کی طرف خارج ہوں بلکہ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ انقسام میں جسم کہیں ختم نہیں ہوتا کسی ایسے حصہ پر جہاں کے باجائے اور پھر انقسام کو قبول نہ کرے۔ ایسے جیسے کہ متکلمین نے کہا ہے کہ اللہ کی مقدورات غیر متناہی ہیں جب کہ غیر متناہی کا وجود خارج میں محال ہے مطلقا ان کے نزدیک پس متکلمین کے نزدیک اس کا معنی اس کے سوا کچھ نہیں کہ قدرت کی تاثیر کسی ایسی حد پر نہیں پہنچتی کہ اس سے تجاوز کرنا ممکن نہ ہو۔ بلکہ ہر مرتبہ جہاں اس



کی قدرت کی تاثیر پہنچتی ہے اس سے اوپر اس لئے پہنچنا ممکن ہے جیسا کہ عدد کی لاتناہی میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسی حد تک نہیں پہنچتے جس سے زائد ہونا ممکن نہ ہو۔

قولہ ولا یقبل الانقسام؛ بلکہ تقسیم جس حد پر پہنچے گی۔ اس کے بعد بھی تقسیم کو قبول کر سکتا ہے۔ خواہ عقلاً ہو یا فرضاً۔

**شرح**

حاصل یہ ہے کہ تقسیم لائی نہایت کو جسم بالقوة قبول کرتا ہے اور بالفعل جسم کی ترکیب اجزاء غیر متناہیہ سے محال مانتے ہیں۔ ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی کہ جو جسم غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہوتا ہے وہ غیر متناہی ہوتا ہے اس لئے متناہی کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔

قولہ عند المتکلمین؛ اور حکماء کے نزدیک غیر متناہی امور کا وجود مرتب شکل میں اجتماعی طور پر محال ہے اور غیر مرتب تو ان کے نزدیک بھی ممکن ہے۔

قولہ فی لاتناہی الاعداد؛ بلکہ جس حد پر عدد پہنچے گا اس سے زائد ہونا ممکن ہے اسی وجہ سے عدد کو لاتناہی کہا جاتا ہے

وهنا بحث اذ لا يلزم من هذا الدليل ان شيئاً من الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان يكون في نفسه متصلاً بل غاية ما يلزم منه انما يجب انتهاء ما الى اجسام لا مفصل فيها بالفعل ويحوز ان تكون هذه الاجسام المتصلة التي تلتها اليها الاجسام القابلة للانفكاك غير قابلة للانفكاك وكيف لا وقد قال ذي مقراطيس ان مبادئ الاجسام اجسام صغراً صلبة لا تقبل الانفكاك وان كانت قابلة للقسمة الوهمية فلا بد لاثبات المرام من نفي هذا الكلام ودون خطا القناد

**ترجمہ**

اور یہاں ایک بحث ہے کہ اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اجسام جو تقسیم کو قبول کرے ان کے لئے یہ ضروری ہو کہ وہ فی نفسہ متصل واحد ہوں بلکہ

زیادہ سے زیادہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انتہاء ان اجسام کی ایسے اجسام پر جو جن میں بالفعل فصل نہ ہو۔ اور جائز ہے کہ یہ اجسام متصل جن پر قابل للانقسام اجسام کی انتہاء ہوتی ہے فی نفسہ

قابل انفكاك نہ ہوں۔ اور کیوں نہ ہو جب کہ ذی مقراطیس نے کہا ہے کہ اجسام کے مبادی ایسے اجسام ہوتے ہیں جو بہت باریک اور سخت ہوتے جو قابل تقسیم نہیں ہوتے اگرچہ وہ وہی تقسیم کے قابل ہوں۔ لہذا مقصد کو ثابت کرنے کے لئے اس کلام کی نفی کرنا ضروری ہے اور اس کے



علاوہ دشوار گھائی کا باریک کرنا ہے

**شرح**

قولہ ہمنہ بحث : مذکورہ بالا دلیل میں اعتراض ہے کہ جسم اگر متصل نہ ہوگا تو متصل ہوگا۔ پھر اس کی دو صورت ہے اول یہ کہ انفصال کی صورت میں اجزاء ہوں گے یا اجسام ہوں گے اگر اجسام ہوں گے تو متصل ہونا ضروری ہے ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔

قولہ غیر قابلۃ للانفکاک : یعنی تقسیم قطعی کسری کو قبول کرتے ہوں اگرچہ تقسیم وہی قبول نہ کریں۔ قولہ ذی مقراطیس : یہ یونانی لفظ ہے چونکہ باریک ترین اجزاء اس کی ترکیب ہیں اس لئے بہت ہی باریک اجزاء کو ذی مقراطیس بھی کہا جاتا ہے۔

قولہ وان کانت قابلۃ للتقسیم الودھیت : گویا حکیم ذی مقراطیس کی تحقیق کی بنا پر ایسے جسم کا وجود ہے جو بالفعل تقسیم تقسیم قبول نہیں کرتے لہذا یہ دعوی غلط ہے کہ ہر جز یا جسم قابل تجزی ہے۔ قولہ لاثبات الہام : یعنی یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بعض اجسام جو انفکاک کو قبول کرتے ہیں وہ متصل واحد ہیں، مذکورہ بالا کلام کی نفی کرنا ضروری ہے۔

قیل الظاہر اسقاط لفظ بعض من المتن اقول لیس لہ وجہ ظاہر فانک تعلم ان اللانضمام من الدلیل الہذا کورما ہو وجوب انتہاء الاجسام القابلۃ للانفکاک الی اجسام متصلۃ فان تم ان ہذا الاجسام المتصلۃ قابلۃ للانفکاک ثبت ان بعض الاجسام القابلۃ للانفکاک لاکملہا متصل واحد

**ترجہ**

بعض نے کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ متن سے لفظ بعض کو ساقط کر دیا جائے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں کوئی ظاہر وجہ نہیں ہے کیونکہ آپ کو معلوم ہے کہ مذکورہ دلیل سے اجسام قابل انقسام کی انتہا اجسام متصلہ تک واجب ہے پس اگر یہ دلیل تام ہو جائے کہ یہ اجسام متصلہ قابل انفکاک ہیں تو یہی ثابت ہو سکے گا کہ بعض اجسام قابل انفکاک ہیں نہ کل متصل واحد ہیں۔ قولہ اسقاط لفظ البعض : چونکہ تمام اجسام انفکاک کو قبول کرتے ہیں لہذا کسی کو خاص کرنا اور کسی کو ترک کرنا ترجیح بلامرجح ہے اس لئے سید شریف نے اپنی شرح کہا کہ متن کی عبارت سے لفظ بعض کو حذف کر دینا چاہئے۔

**شرح**

قولہ متصل واحد : لہذا تقسیم طاری ہونے سے قبل جسم کا متصل ہونا صرف بعض اجسام کے لئے ثابت ہوتا ہے نہ کہ تمام اجسام کے لئے۔



و یلزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها لان ذلك المتصل المناسب  
الاقتصارا على قوله منذ ذلك الجسم المتصل قابل للانفصال اى بطرء عليه  
الانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون عوالمقدار اى  
الجسم التعليمى او الصورة المستلزمة للمقدار او معنى اخر لا سبيل  
الى الاول والثاني والالزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة  
لان الاتصال لا يزم للمقدار والصورة فانه اذا ورا الانفصال  
انعدمت هويتهما وحدثت هويتان اخريان والقابل وما يلزمه يجب  
وجوده مع المقبول اذا كان المقبول وجوديا وعلما مملكة والانفصال  
كذلك لان المراد منه اما حدث هويتين او عدم الاتصال عما من

### شانہ ہو

**ترجمہ** اور اس سے لازم آتا ہے تمام اجسام میں ہیولی کا وجود کیونکہ یہ متصل مناسب ہے  
کہ فذاک الجسم للمتصل پر ہی الکفار کیا جائے۔ قابل انفصال ہے یعنی اس پر انفصال  
ظاہری ہوتا ہے۔ پس قابل انفصال حقیقت میں یا مقدار ہوگی یعنی جسم تعلیمی یا وہ صورت ہوگی کہ جو  
مقدار کے لئے لازم ہے یا منہی آخر ہوں گے۔ اول اور ثانی باطل ہے ورنہ اتصال وانفصال  
کا ایک جگہ جمع ہونا لازم آئے گا ایک حالت میں اس لئے کہ اتصال مقدار اور صورت کے  
لئے لازم ہے کیونکہ جب انفصال وارد ہوگا تو دونوں کی ہویت یعنی ظاہری صورت معلوم ہو جائے  
گی اور دوسری صورتیں پیدا ہوں گی۔ اور قبول کرنے والا اور اس چیز کا جو اس کے لئے لازم ہے۔  
مقبول کے موجود ہونے کے وقت موجود ہونا ضروری ہے۔ جبکہ مقبول وجودی یا عدم مملکہ ہو  
اور انفصال ایسا ہی ہے کیونکہ اس سے مراد دو ہوتوں کا حدوث ہے یا عدم الاتصال عما من  
شانہ ان کیون متصلا کا نام ہے۔

**شرح** قولہ لان ذلك المتصل: خواہ وہ قابل انقسام ہوں یا نہ ہوں۔ اور  
خواہ اجسام عنصریہ ہوں یا اجرام فلکیہ۔

قولہ والمناسب: مناسب کہنے کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ بیان سے بعض اجسام کا قابل تقسیم ہونا  
ثابت نہیں ہو سکا۔ خواہ خواہ ان کا استدلال اگر مان بھی لیں تو صرف بعض اجسام کا قابل انقسام  
ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ تمام اجسام کا۔ اس لئے شارح نے المناسب کہہ کر توجہ دلائی ہے اور  
ہم کو آپ کو آگاہ کیا ہے کہ کلیت کا دعوی غلط ہے۔

قولہ فالقابل للانفصال: قابل انقسام میں تین اقسام ہیں یا تو مقدار ہوگا یا لازم مقدار یا



معنی آخر ہے۔ مانتن پہلے دو کو باطل کر کے ثالث کو ثابت کریں گے۔  
قولہ لا تسم للمقدار بل هذا المقدار اور صورت دونوں قابل انفصال ہوں تو اتصال و  
انفصال کا جمع ہونا لازم آئے گا۔

قولہ غائے اذا یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے کہ صورت اور مقدار کے لئے اتصال لازم ہے۔  
قولہ حادث ہوتیاں اخرویٰ جیسے ایک انیٹ کے دو ٹکڑے کر دیا تو انیٹ کی ۱۰ اچے والی  
لمبائی اور صورت ختم ہو جائے گی اور ۵ اچے کے دو ٹکڑے نکل آئیں گے ان دونوں ٹکڑوں  
کی صورت اور مقدار انیٹ کی صورت و مقدار سے جدا ہوگی۔

قولہ عما من شأنہ اس جگہ شارح نے دو قید لگائی ہے کہ مقبول وجودی ہو یا انفصال و  
اتصال کے درمیان عدم و ملکہ کی نسبت ہو۔ کیونکہ اگر مقبول وجودی نہ ہو بلکہ عدمی ہو تو قابل  
کے وقت مقبول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے جیسے موجود عدم کو قبول کرتا ہے اس کے باوجود عدم  
طاری ہونے کے وقت موجود معدوم ہوتا ہے۔ موجود نہیں رہتا۔ اور انفصال کے وجودی ہونے  
یا عدم ملکہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انفصال کی دو تعریف ہے۔ اول حدوث ہوتین یعنی دو  
حقیقت کا پیدا ہونا۔ ثانی معنی یہ ہے کہ عدم الاتصال عما من شأنہ ان کیوں متصلا یعنی جس میں  
اتصال ہونا نہیں ہو اس میں اتصال نہ ہونا انفصال ہے۔ پہلی تعریف کی بنا پر انفصال وجودی  
ہے اور اتصال بھی۔ تو اتصال اور انفصال میں نسبت تضاد کی ہوگی۔ اور دوسری تعریف  
کی بنا پر دونوں میں عدم اور ملکہ کی نسبت ہوگی۔

فتعین ان یكون القابل معنى آخر وهو المعنى من الهیولی لا یخفى علیک  
انه لا اشعار فی هذا الکلام انی ان الهیولی جوهر محصل للمصوراة والتقریر  
الجامع ما ذکره بعض المحققین من ان الجوهر الواحد الی المتصل فی حد  
ذاته لو كان قائما بذاته لكان تفریق الجسم الی جسمین اعداما للجسم  
بالکلیة وایجاد الجسمین آخرین من کتم العدم وذلك لان الجسم  
المتصل فی حد ذاته اذا کان ذرا عین مثلاً فاذا طرء علیه الانفصال  
وحصل هناك جسمان کل واحد منهما ذراع فحينئذ لا یكون ذلك  
المتصل الواحد الی الذی کان ذرا عین بلا مفصل باقیا بذاته ضرورة  
ولم یکن هذان الجسمان موجودین فیه والا لکان ذا مفصل بالفعل لا  
متصلاً فی حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل بالکلیة ووجوب متصلاً



## آخر ان من کتم العدم

ترجمہ

پس متعین ہو گیا کہ قابل معنی آخر سے اور یہی پورا مقصود ہے بیونی سے۔ آپ  
پر یہ بات پوشیدہ نہ رہے کہ معنی کے اس کلام میں بیونی اشارہ اس بات  
کی طرف نہیں ہے کہ بیونی جو ہر ہے اور صورت جسم کا محل ہے اور جامع تقریر جو بعض محققین نے ذکر  
کیا ہے کہ جو ہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ اگر قائم بذاتہ ہے تو البتہ جسم کی تفریق دو جسموں کی طرف اس  
جسم کو بالکل معدوم کر کے ہو گا اور دو جسموں کو کتم عدم سے وجود پنا ہو گا۔ اور جب اس پر انفصال  
طاری ہو اور دو جسم اس جگہ حاصل ہو گئے۔ ہر ایک ان میں سے ایک گزے تو اس وقت یہ متصل  
وحدانی جو پہلے بلا فصل کے دو گز تھا، بعینہ باقی نہ رہے گا اور یہ بدیہی ہے۔ اور یہ دونوں جسم اس  
میں پہلے سے موجود نہیں تھے ورنہ وہ جسم بالفعل متصل ہو گا نہ متصل فی حد ذاتہ۔ لہذا وہ متصل بالکل  
معدوم ہو گیا اور دوسرے متصل پردہ غیب سے وجود میں آ گئے۔

تشریح

قولہ متعین: مطلب یہ ہے کہ جب جسم تعلیمی یعنی مقدار اور صورت جسم انفصال  
کو قبول نہیں کر سکتا تو کوئی تیسری چیز ہے جو انفصال اور اتصال کو قبول کرے  
والا ہے اور بیونی سے یہی مقصود ہے لہذا تمام اجسام جو انفصال کو قبول کرتے ہیں ان میں بیونی کا  
ثبوت ہو گیا۔ معلوم ہو کہ اس فصل میں یہ پہلا دعویٰ ہے یعنی اثبات بیونی۔  
قولہ لا یخفی علیک: یہاں ماقبل پر ایک اعتراض کیا جا رہا ہے کہ مدعی پورے طور ثابت ہو سکا۔  
قولہ من کتم العدم: اول کا معدوم ہونا اور دوسرے دونوں کا عدم سے وجود میں آنا باطل ہے۔

فلا بد هنا من شئ آخر مشترك بين المتصل الاول وهذين المتصلين  
ولا بد ان يكون ذلك الشئ باقيا بعينه في الحالتين لئلا يكون التفريقا  
بالكلية ايضا فيكون ذلك الباقي بعينه موجبا لارتباط القسمين بذلك  
الجسم المقسوم ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع ...  
المتصلين منفصلا متعدد او كل من ذلك المتعدد متصل واحد فلا  
يكون ذلك الشئ في نفسه واحدا ولا متعدد او لا متصلا ولا منفصلا  
بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في حد ذاته فيكون واحدا  
بوحده ومتعدا بالتعدد ومتصلا مع كونه متصلا واحدا ومنفصلا  
وانفصال بعضه عن بعض



4  
2

ترجمہ

راعترا من سے بچنے کے لئے) ضروری ہے کہ یہاں ایک تیسری چیز بھی موجود ہو جو متصل اول اور ان دونوں متصل کے درمیان مشترک ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شئی انہ دونوں حالتوں میں یقینہ باقی بھی رہے گا۔ تاکہ تفریق و تقسیم بالکلیہ نہ ہو (تقسیم سے معدوم کرنا لازم نہ آئے) لہذا یہ باقی رہنے والا اور آخر بعینہ دونوں قسم کے لئے جسم مقسوم کے ساتھ رابطہ کے لئے واسطہ ہے اور وہ شے مشترک متصل واحد کے ساتھ متصل واحد ہوگی۔ اور منفصلین کے ساتھ منفصل اور متعدد ہوگی۔ اور ان متعدد میں سے ہر ایک متصل واحد ہوگا۔ پس وہ شے مشترک فی نفسہ واحد ہوگی نہ متعدد نہ متصل نہ منفصل بلکہ وہ تمام میں اس جو ہر متصل فی حد ذاتہ کے تابع ہوگی۔ پس شئی مشترک اپنی وحدت کی صورت میں واحد ہوگی اور متعدد ہونے کی صورت میں متعدد ہوگی۔ اور متصل ہونے کی صورت میں متصل اور منفصل اس کے متعدد ہونے کی حالت میں اور انفصال کے وقت بعض کے بعض سے۔

تشریح

قولہ اعدا بالکلیۃ تاکہ بالکل معدوم کرنا لازم نہ آئے بلکہ اتصال زائد ہو جائے اور دوسرے دو متصل وجود میں آجائیں۔

واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد منفصلا متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا به باعتباره فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمنفصلين حال الانفصال .. فيكون جوهر اقطاعي هذا الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في حد ذاته هو المسمى بالمولي الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى صور جسمية والجسم المطلق مركب منهما

ترجمہ

اور جب شئی واحد کے ساتھ متصل واحد ہے اور متعدد کے ساتھ منفصل اور متعدد سے تو متصل واحد ہونا اور متعدد ہونا شئی آخر کے ساتھ خاص ہوگا اور اس کی صفت ہوگا۔ لہذا وہ اتصال کی حالت میں متصل واحد کے لئے محل ہوگا اور منفصلین کے لئے حالت انفصال میں بھی محل ہوگا۔ لہذا وہ قطعی طور پر جوہر ہوگا پس یہی جوہر جو اس کافی حد ذاتہ محل اس کا بیوی اولی نام ہے اور جو ہر متصل کا نام صورت جسمیہ ہے اور جسم مطلق ان دونوں مرکب، قولہ للمنفصلين حال الانفصال جس وقت متصل واحد میں انفصال طاری کر کے دو متصل بنا دیا جائے۔ تو امر آخر قطعی طور پر جوہر ہوگا۔ یعنی

تشریح



جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ صورت جسمیہ اس آخر پر حلول کرتی ہے تو چونکہ صورت جسمیہ جو ہر ہے اور جو ہر کسی عرض میں حلول نہیں کرتا لہذا ثابت ہو گیا کہ وہ جو ہر ہے۔ اور امر آخر سے ہیونی مراد ہے لہذا ہیونی کا جو ہر ہونا ثابت ہو گیا نیز صورت جسمیہ کا محل ہونا ثابت ہو گیا۔

خلاصہ یہ کہ یہاں تین چیزیں ہیں، جسم مطلق، جو ہر متصل فی حد ذاتہ یعنی صورت جسمیہ اور جو ہر جو محل ہوتا ہے اس کو ہیونی ادنیٰ کہا جاتا ہے اور جو ہر متصل فی حد ذاتہ جو کہ ہیونی میں حلول کرتا ہے اس کو صورت جسمیہ کہا جاتا ہے۔ اور جو ان دونوں جو ہر سے مرکب ہو اس کو جسم مطلق کہتے ہیں۔

اقول فیہ بحث اذ لا بد لبیان حلول الصورة الجسدية فی الهيولى من اثبات ان الصورة نفسها لغت للهيولى كما ان البياض لغت للجسم ولا يجدى ما ذكره من ان الصورة واسطة لاثبات الهيولى بالوحدة والكثرة والاتصال والانفصال والالزام ان يكون الجسم حالاً فی العرض القائم به لان الجسم واسطة لاتصاف ذلك العرض بالتحيز بالعرض

ترجمہ

میں کہتا ہوں کہ اس تقریر جامع میں ایک اعتراض ہے کہ ہیونی میں صورت جسمیہ کے حلول کو بیان کرنے کے لئے اس بات کو بیان کرنا ضروری ہے کہ فی نفسہ صورت ہیونی کے لئے لغت ہے جس طرح بیاض جسم کے لئے لغت ہے اور جو مقرر نے ذکر کیا ہے وہ کافی نہیں ہے کہ صورت ہیونی کے اتصاف بالوحدة والكثرة اتصال وانفصال کے لئے واسطہ ہوتی ہے ورنہ لازم آئے گا کہ جسم عرض میں حلول کرنے والا ہے۔ وہ عرض جو خود اس جسم کیساتھ قائم ہے اس لئے کہ جسم واسطہ ہے اس عرض کے موصوف ہونے کا تحیز بالعرض کے ساتھ۔

شرح

قولہ ولا يجدى ما ذكره چونکہ صورت واسطہ ہے لہذا صورت حال ہے اور ہیونی محل ہے۔ حاصل یہ کہ ہر وہ چیز جو اتصاف کے لئے واسطہ ہو وہ حال بن جائے تو یہ چیز قابل اعتراض ہے۔

قولہ حالاً فی العرض القائم به : حالانکہ کوئی فلسفی جسم کو حال اور عرض کو محل نہیں کہتا۔ قولہ لان الجسم واسطہ : یہ مذکورہ اعتراض کی دلیل ہے جو بطور مثال کے پیش ہے۔ خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ تقریر جامع میں امر مشترک کے متصف بالادوصاف ہونے کے لئے امر متصل واسطہ قرار دیا گیا ہے۔ یعنی امر متصل (صورت جسمیہ) اتصال، انفصال، واحد اور متعدد ہونے میں امر مشترک یعنی ہیونی کے لئے واسطہ ہے لہذا حال ہے اور ذی واسطہ یعنی ہیونی اس کا محل ہے



ہم کو تسلیم نہیں ہے کیونکہ جسم کے لئے سواد و بیاض وغیرہ امر عارضی ہے جسم جب کسی مکان میں موجود ہوگا تو اس کے واسطے سے اس کا بیاض و سواد بھی اس مکان میں حاصل ہوگا۔ تو سواد و بیاض کے ممکن بالمكان ہونے میں جسم کا واسطہ ہوتا ہے نہذاکہنا چاہئے کہ جسم حال ہے اور عرض اس کا محل ہے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔

ويمكن ان يحجاب عنه بان حلول العرض في شي يقتضي ان يكون الاول نفسه نعتا للثاني وحلول الجوهر في شي يقتضي ان يكون جميع النعوت الثابتة للاول بالذات نعوتاً للثاني بالعرض والجسم ليس واسطة لانتفاء العرض بجميع نعوته وقولهم الاختصاص الناعت يشمل القسمين،

**ترجمہ** اور ممکن ہے کہ اس بحث کا جواب یہ دیا جائے کہ عرض کا حلول کرنا کسی چیز میں تقاضہ کرتا ہے کہ اول نعت سے ثانی کے لئے۔ اور جو ہر کا کسی چیز میں اس بات کا تقاضہ کرنا ہے۔ تمام وہ اوصاف جو اول کے لئے ثابت بالذات ہیں وہ سب اوصاف ثانی کے لئے بالعرض ثابت ہوں اور جسم اپنے تمام اوصاف کے ساتھ متصف ہونے کے لئے واسطہ عرض ہونے کے لئے نہیں ہے۔ اور ان کا قول اختصاص ناعت دونوں جسم کو شامل ہے۔

**شرح** غلامہ جواب یہ ہے کہ جسم اگرچہ عرض کا واسطہ ہے مگر فرق اتنا ہے کہ جسم سے اپنے تمام اوصاف کے عرض کے ممکن بالمكان ہونے کے لئے واسطہ نہیں ہے اس وجہ سے کہ جسم کے اوصاف میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ قائم بذاتہ ہوتا ہے جو ہر ہوتا ہے بیوی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے مگر ان اوصاف کے ساتھ عرض متصف نہیں ہو سکتا۔ لہذا صورت جسم کی وحدت، کثرت، اتصال، انفصال میں واسطہ ہونا بیوی کے واحد، کثیر، متصل، منفصل ہونے میں اور جسم کے واسطہ ہونے میں عرض کے ممکن بالمكان ہونے میں فرق ہے۔

قولہ وقولہم: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ حلول کی تعریف اختصاص ناعت سے کی گئی ہے۔ تو شارح نے جواب دیا کہ اختصاص ناعت بطور عموم مجاز کے دونوں قسم کو شامل ہے خواہ شے فی نفسہ نعت ہو یا مع اپنے صفات کے نعت ہو۔ مطلب یہ کہ اختصاص ناعت کے یہ معنی ہوں گے کہ جس کو ناعت ہونے میں فی الجملہ دخل ہو خواہ بنفسہ ہو یا تمام اوصاف دیگر کے واسطہ بن رہا ہو۔



واعلم ان ما ذکرنا هو من هب المشائین کا واسطو والستینین ابی نصر ابی علی  
 واما الاشراقیون کالافلاطون والشیخ المقتول فذہبوا الی ان الجوهر  
 الواحد الی المتصل فی حد ذاته قائم بذاته غیر حال فی شیء اخر لکونہا  
 متحرزاً بذاته وهو الجسم المطلق فهو عندہم جوہر بسیط لا ترکیب  
 فیہ بحسب الخارج اصلاً وقابل لطریان الاتصال والانفصال مع بقائه  
 فی حالتین وهو من حیث جوہرہ وذاتہ یسمی جسماً ومن حیث قبولہ  
 للصورة النوعية من انواع الجسم یسمی هیولی،

ترجمہ

اور جان لو کہ ہم نے جو بیان کیا ہے وہ مشائین کا مذہب ہے جیسے ارسطو اور  
 شیخ ابونصر فارابی اور ابوعلی بن سینا۔ اور بہر حال اشراقیہ جیسے افلاطون  
 اور شیخ مقتول وغیرہ تو اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاته قائم بذاتہ  
 ہوتا ہے۔ شیء اخر میں حلول نہیں ہوتا کیونکہ وہ بنفسہ متحرز ہوتا ہے اور وہ جسم مطلق ہے۔ لہذا جسم  
 مطلق ان سب کے نزدیک جوہر بسیط کا نام ہے اس میں ترکیب نہیں ہوتی ہے خارج کے اعتبار  
 سے۔ اور وہی اتصال انفصال کو قبول کرنے والا ہے۔ اور خود اپنی حالت پر دونوں حالتوں میں  
 باقی رہتا ہے۔ اور اسی کا نام اپنی ذات اور جوہر ہونے کے لحاظ سے جسم ہے۔ اور اس حیثیت سے  
 کہ صورت نوعیہ کو قبول کرتا ہے انواع جسم میں سے تو اس کا نام ہیولی ہوتا ہے۔

تشریح

تولہ داعلم ان ما ذکرنا: اور چونکہ ہیولی کے بارے میں حکماء کا اختلاف ہے  
 اسلئے شارح اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مگر یہ اختلاف ہیولی کے مفہوم میں  
 نہیں ہے بلکہ مصداق میں ہے۔ اس وجہ سے کہ تمام حکماء بالاتفاق ہیولی اور مادہ کو اتصال، اور  
 انفصال، صورت ان فی حیوانی اور جادی کے لئے قابل باینتے ہیں۔ یہ مفہوم جس چیز میں صادق  
 آئے گا اس کو ہیولی یا مادہ کہا جائے گا۔ البتہ مصداق میں مختلف اقوال ہیں۔ مثلاً شکلیں ہیولی  
 کو جزیر لا تجزئی کہتے ہیں۔ اور نظام معتزلی اجزاء غیر متناہیہ کو مادہ اور ہیولی کہتے ہیں۔ اور ذمقراطیس  
 اجزاء صغار صلبہ کو ہیولی اور مادہ کہتے ہیں۔ افلاطون اور ان کے رفقاء یہ کہتے ہیں کہ ہیولی جسم  
 بسیط متصل فی حد ذاته کا نام ہے اور ارسطو اور اس کے متبعین یہ کہتے ہیں کہ ہیولی جسم کا ایک جز  
 ہے جو دوسرے جز متصل کے لئے محل ہے۔

شارح اس جگہ یہ کہتے ہیں کہ اوپر ہیولی کی جو تعریف کی گئی ہے وہ مشائہ کی بیان کردہ تعریف  
 تولہ فی حالتین: اس سے مراد حالت اتصال اور حالت انفصال ہے۔



واذا ثبت من ذلك الجسم مركب من الهیونی والصورة وجب ان  
تكون الاجسام كلها مركبة من الهیونی والصورة لان الطبيعة المقدار  
ای الصورة الجسمیة اما ان تكون بذاتها فنیة عن المحل او لم تكن و..  
الاول محال والا لا استحالة حلولها فی المحل المستلزم لافتقارها اليها  
لان الغنى بذاته عن الشیء استحالة حلوله فيه فتعين افتقارها بذاتها  
الى المحل وفيه نظر لانه لا يلزم على تقدير عدم الغنى الذاتي الافتقار الذاتي  
لافتقار ان لا يكون الشیء غنيا لذاته عن المحل ولا محتاجا لذاته اليه بل  
يعرض كل منهما له عن علتها خارجيتها

## ترجمہ

اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہ جسم ہیونی اور صورت سے مرکب ہے تو واجب ہے کہ  
تمام اجسام بھی ہیونی اور صورت سے مرکب ہے کیونکہ طبیعت مقدار یہ یعنی صورت  
جسمیہ یا تو بذاتہ محل سے مستغنی ہو گا یا نہ ہو گی اور اول محال ہے۔ ورنہ محل میں اس کا حلول محال ہو جائے  
گا وہ محل جو اس کے افتقار کو اس کی طرف مستلزم ہے۔ اس لئے کہ کسی شے سے بذاتہ کسی چیز کا غنی ہونا  
محال ہے کہ وہ اس میں حلول کرے پس متعین ہو گیا صورت کا محتاج بذاتہ ہونا محل کی طرف: اور اس  
میں نظر ہے اس لئے کہ عدم غنی ذاتی سے افتقار ذاتی لازم نہیں آتا اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس سے لذاتہ  
محل سے غنی نہ ہو اور نہ لذاتہ اس کی طرف محتاج ہو بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک غلت خارجی کی وجہ  
سے لاحق ہوتی ہے۔

## شرح

قوله ان ذلك الجسم: یعنی جو جسم متصل واحد اور قابل انقسام ہے۔  
قوله الاجسام كلها: خواہ فلکی ہوں یا عنصری اور قابل انقسام ہو یا نہ ہوں۔  
قوله الطبيعة المقدار: صورت جسمیہ کا نام طبیعت مقدار یہ اس لئے ہے کہ مقدار اس کے لئے لازم ہے  
قوله حلولها فی المحل: کیونکہ حلول اختصاص ناعت کا نام ہے اور اختصاص ناعت بغیر احتیاج  
کے نہیں پایا جاتا اس لئے اگر صورت جسمیہ میں حلول کی شان پائی جاتی ہے تو احتیاج ضروری ہے۔  
قوله فيه نظر: اس اعتراض سے پہلے سمجھ لو کہ معترض نے یہ سمجھ کر اعتراض کیا ہے کہ غنی ذاتی اور  
افتقار ذاتی دونوں چیزیں ہیں جن کا شے سے جدا ہونا جائز ہے مثلاً سود اور بیاض جسم کو عارض ہونے  
ہیں اور جسم اپنی ذات میں نہ اسود ہوتا ہے نہ ابیض بلکہ کسی تیسری قوت کی بنا پر سود اور بیاض جسم کو  
عارض ہو جاتے ہیں۔

قوله كل واحد: یعنی غنی ذاتی اور افتقار ذاتی میں سے ہر ایک،



قال شارح المواقف لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشئ  
اما ان يكون لذاته محتاجا الى المحل او لا واذالم يكن محتاجا اليه لذاته  
كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى الذاتي سوى عدم  
الحاجة اقول فيه بحث لانه ان اراد من المستغنى عن المحل في حد ذاته  
ما يكون ذاته علة لعدم احتياجه الى المحل فالشرطية ممنوعة لجواز  
ان لا يكون ذلك انشئ علة للاحتياج ولا لعدمه وان اراد منه ما لا  
تكون ذاته علة للاحتياج الى المحل سواء كان علة لعدم احتياجه  
اليه او لا فلا نسلم استحالة حلول الصورة في المحل على تقدير الغنى  
الذاتي لاحتمال ان يكون غير الصورة علة للاحتياج ،

## ترجمہ

شارح مواقف نے کہا کہ حاجت ذاتی اور غنی ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ  
نہیں ہے۔ اسلئے کہ شے یا تو لذاتہ محل کی محتاج ہوگی یا نہیں۔ اور جب لذاتہ  
محل کی محتاج نہیں ہے تو اس سے فی حد ذاتہ مستغنی ہوگی کیونکہ غنی ذاتی کے معنی عدم احتیاج کے  
علاوہ کچھ نہیں ہیں۔ میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے کیونکہ اگر مستغنی عن المحل فی حد ذاتہ سے مراد  
یہ ہے کہ اس کی ذات عدم احتیاج الی المحل کی علت ہے تو شرطیہ ممنوع غیر تسلیم ہے کیونکہ جائز  
ہے کہ نہ ہو علت احتیاج کی اور نہ عدم احتیاج کی۔ اور اس سے مراد یہ ہے کہ اس کی ذات اس کی  
احتیاج الی المحل کی علت نہ ہو۔ برابر ہے کہ اس کے عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو پس یہ غنی ذاتی  
کی تقدیر پر صورت کے حلول فی المحل کی محال ہو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ ممکن ہے کہ صورت کے  
علاوہ کوئی دوسری شے احتیاج کی علت ہو۔

## تشریح

قولہ لا واسطۃ : کوئی تیسری صورت نہیں ہے۔ لہذا یا غنی ذاتی ہو گیا احتیاج ذاتی  
قولہ اما ان يكون : یہ شارح مواقف کی دلیل ہے۔  
قولہ سوى عدم الحاجة : جب احتیاج کی نفی ہوگی تب ہی غنی ذاتی حاصل ہو سکتا ہے۔  
قولہ فلا نسلم استحالة : یعنی بیوقوفی میں صورت کا حلول محال ہے، یہ ہم تسلیم نہیں کرتے۔  
قولہ على تقدير الغنى الذاتي : یعنی ہم فرض کرتے ہیں کہ صورت جسمیہ کو محل سے غنی ذاتی حاصل ہے۔  
اس کے باوجود اس کا محل میں حلول ممکن ہے۔

الحاصل یہ ایک علمی اور اصطلاحی بحث ہے جس کے لئے بطور تمہید پہلے یہ سمجھ لیں کہ قضیہ شرطیہ  
کی ایک قسم یہ ہے کہ قضیہ متفصلہ کی تین قسم ہے : ۱۔ منفصلہ حقیقیہ جیسے یہ عدد زوج ہے یا فرد ہے۔



(۱۲) اگر دونوں نسبتوں کے درمیان منافات کا حکم صرف صدق میں یعنی وجود میں کیا جائے عدم میں نہیں وہ مانعہ الجمع کہلاتا ہے جیسے ہذا الشیء اما شجر او حجر اس میں دونوں نسبت کا اجتماع تو محال ہے ہاں دونوں کا ارتقاع ممکن ہے۔

(۱۳) اگر دونوں نسبت میں منافات یا سلب منافات کا حکم فقط کذب میں ہو تو وہ مانعہ الخلو ہے۔ جیسے زید فی البحر او لا یغرق اس میں دونوں کا ارتقاع محال ہے۔ اجتماع ممکن ہے۔ مذکورہ بحث میں غنی ذاتی اور افتقار ذاتی کے نزوم اور عدم نزوم کو مذکورہ منطقی اور اصطلاحی سے سمجھئے۔ شارح نے اس کی طرف اپنے بیان میں اشارہ بھی کیا ہے کہ فاشرطیہ ممنوعہ کہا ہے۔ شارح کی نظر کا بیان یہ ہے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت بذاتہ محل سے غنی ہوگی یا نہ ہوگی بلکہ محتاج ہوگی۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ تفسیر منفصلہ حقیقیہ ہے۔ شارح کی رائے یہ ہے کہ یہ تفسیر مانعہ الجمع ہے جس میں دونوں کا رفع جائز ہے۔ یعنی طبیعی صورت جسمیہ نہ لذاتہ محل سے مستغنی ہے اور نہ ہی محتاج بذاتہ ہو بلکہ امر خارج کی بنا پر کبھی محل سے مستغنی ہو جاتی ہے اور کبھی محتاج ہوتی ہے لہذا اگر مقدم کی نفی کر دی جائے تو اس سے تالی لازم نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ مقدم اور تالی دونوں ہی مرتفع ہوں۔

شارح مواقف کی مذکورہ عبارت سے میبذی کی نظر کا جواب ہو سکتا ہے اس لئے شارح اس کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں۔ کہ شارح مواقف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ غنی لذاتہ اور احتیاج لذاتہ دو نقیضین ہیں۔ مقدم صادق ہوگا تو ثانی کاذب ہوگا۔ اور اول کاذب ہوگا تو ثانی صادق ہوگا۔ اور چونکہ نقیضین کا ارتقاع محال ہے اس لئے جب احتیاج لذاتہ متحقق نہ ہوگا، تو غنی لذاتہ متحقق ہوگا۔ اس لئے غنی لذاتہ کا معنی عدم احتیاج ہے۔ اس لئے یہاں تیسرا احتمال نہیں پایا جاتا۔ لہذا میبذی کی نظر باطل ہو جائے گی۔

قولہ اقول فیہ شارح موافق سید شریف کے استدلال کا جواب دے رہا ہے کہ غنی ذاتی عن المحل سے ان کی مراد کیا ہے۔ اگر مراد یہ ہے کہ صورت جسمیہ کے ذریعے عدم احتیاج الی المحل کی علت ہے تو ہم کو تسلیم نہیں ہے۔ اگر صورت لذاتہ محل کی محتاج نہ ہو تو اس کی ذات عدم احتیاج کی علت بن جائے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ صورت جسمیہ کی ذات نہ علت احتیاج ہو اور نہ علت عدم احتیاج ہو۔ اور ارتقاع نقیضین بھی لازم نہیں آتا اس لئے نقیضین پر حکم ذات کے اختیار سے نہیں ہے اور اگر شارح مواقف کی مراد غنی ذاتی سے یہ ہے کہ صورت جسمیہ کی ذات احتیاج کے لئے علت نہیں ہے خواہ عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو۔ اس صورت میں شارح مواقف کی عبارت سے ماتن کی عبارت کی صحت ممکن نہیں ہے کیونکہ مصنف کا یہ قول جب صورت کی



ذات احتیاج کی علت نہ ہوگی تو حصول ہی محال ہو جائے گا۔ تسلیم نہیں ہے کیونکہ حصول کے لئے ذاتی احتیاج بایں معنی کہ حصول کرنے والے کی ذات علت احتیاج ہو ضروری نہیں ہے اس لئے کہ حصول کے لئے صرف احتیاج ہونا ضروری ہے خواہ اس کے لئے ذات علت ہو یا نہ ہو یا کوئی اور دوسری چیز علت ہو۔

فکل جسم مرکب من الہیونی والصورة هذا الحكم موقوف علی اثبات ان الصورة الجسمیة ماہیة نوعیة اذ یحتمل ان تكون جنسا و غرضنا عاما و حیثنا یجوز اختلاف مقتضاها فی افرادھا واستدلال الشیخ فی الشفاء علی ذلك بان الجسمیة اذا خالفت جسمیة اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبیعة فلکیة وتلك لها طبیعة عنصریة الی غیر ذلك من الامور الاتی تلحق الجسمیة من خارج فان الجسمیة امر موجود فی الخارج والطبیعة الفلکیة مثلا موجود اخر وقد انضافت هذه الطبیعة فی الخارج الی الطبیعة الجسمیة المتنازعة عنھا فی الوجود بخلاف المقدار مثلا فانه امر مبہم لا یوجد فی الخارج ما لم یتنوع بفصول ذاتیة بان یکون خطا و سطحا مثلا و کل ما کان اختلافہ بالخارجیات دون الفصول کان طبیعة نوعیة

**ترجمہ**

پس ہر جسم ہیونی اور صورت سے مرکب ہے یہ حکم اس بات کے ثابت کرنے پر موقوف ہے کہ صورت جسمیہ ماہیت نوعیہ ہے اس لئے کہ احتمال ہے کہ وہ جنس ہو یا عرض عام ہو اور اس وقت اس کے افراد کے تقاضوں کا مختلف ہونا جائز ہے اور شفا میں شیخ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ جسمیہ جب (دوسری صورت جسمیہ) مخالف ہو تو یہ اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ حارہ اور وہ باردہ ہے یا یہ شئی ایسی ہے جس کے لئے طبیعت فلکیہ ہے اور وہ ایسی ہے جس کے لئے صورت نوعیہ عنصریہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان امور میں سے جو جسمیہ کو خارج سے ناحق ہوئے ہیں اس لئے کہ صورت جسمیہ ایک امر موجود فی الخارج سے اور طبیعت فلکیہ مثلا خارج میں موجود آخر ہے اور تحقیق یہ طبیعت فلکیہ خارج میں طبیعت جسمیہ سے مل گئی ہے جو اس سے وجود میں متنازعے بخلاف مقدار کے مثلا اس لئے کہ مقدار ایک امر مبہم ہے جو خارج میں نہیں پایا جاتا جب تک فصل ذاتی کے ذریعہ اس کو نوع کی شکل نہ دی جائے۔ بایں صورت کہ خط ہو یا سطح ہو۔ اور ہر وہ امر جس



## تشریح

میں اختلاف امور خارجہ کی وجہ سے ہوتا ہے فصول ذاتی کے ذریعہ نہیں ہوتا تو وہ طبیعی نوعیت ہوتی ہے  
قولہ صوریۃ نوعیتہ: کیونکہ جب مابہیہ نوعیت ہوگی تو چونکہ نوع کا حکم اس کے  
تمام افراد کے لئے برابر ہوتا ہے اس لئے جب بعض افراد صورت جسمیہ کے

ہیولی سے مرکب ہوئے تو صورت جسمیہ کے تمام افراد ہیولی سے مرکب ہوں گے  
قولہ ادعویٰ عام: اگر صورت جسمیہ جنس ہوگی تو افراد کے لئے حکم مساوی نہیں ہوتا لہذا صورت  
کے ایک نوع کے لئے ہیولی سے مرکب ہونا ضروری ہو دوسری نوع کے لئے مرکب ہونا ضروری نہ  
ہو جس طرح حیوان مابہیہ جسمیہ ہو اس کے بعض افراد کا ناطق ہونا ضروری ہے مثلاً انسان کے لئے  
مگر دوسرے افراد مثلاً غنم، بقر وغیرہ کے لئے ناطق ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ علی ذلک: یعنی صورت جسمیہ کے لئے مابہیت نوعیت ہونا ثابت کیا ہے۔

قولہ طبیعتہ فلکیۃ: یعنی اس صورت جسمیہ کی صورت نوعیت فلکی ہے۔

قولہ بجنلاف: اس پر ایک اعتراض ہوتا تھا کہ صورت جسمیہ کی طبیعت خارج میں موجود ہے ابھی  
مقدار کی۔ طبیعت بھی موجود فی الخارج ہے مثلاً غطا، سطح وغیرہ۔ تو شارح اس کا جواب دیتے ہیں

وفیہ نظر لجوان ان تكون جسمیة الفلك المنضمة فی الخارج الی طبیعت  
الفلكیة مخالفة فی الحقیقة لجسمیة العناصر المنضمة فی الخارج الی  
الطبیعتہ العنصریة، ویکون مطلق الجسمیة عرضاً عاماً و طبیعتہ جنسیة  
مشترکة بین الجسمیات المتخالفة الحقائق و انحصاراً بابہ التخالف  
بین الجسمیات فی تلك الامور الخارجة عنها المنضمة الیہا بحسب  
الخارج ممنوع لا بد له من دلیل،

## ترجمہ

اور اس میں نظر ہے کیونکہ جائز ہے کہ فلک کی جسمیہ جو کہ خارج میں طبیعت

فلکی کی طرف منضم ہے حقیقت میں وہ جسمیہ کے ان عناصر کے مخالف ہو جو

خارج میں طبیعت عنصریہ کے ساتھ منضم ہے اور مطلق جسم عرض عام ہو یا ایسی طبیعت جسمیہ ہو کہ

جو مشترک ہو مختلفہ الحقائق جسمیات کے درمیان۔ اور بابہ التخالف بین الجسمیات کو منحصر کرنا

ان امور میں جو ان سے خارج ہیں اور جسمیات ہی کثیرت باعتبار خارج کے منضم ہیں تو یہ ممنوع ہے۔

اس لئے دلیل ضروری ہے۔

تشریح:۔ قولہ وفیہ نظر: اختلاف صورت جسمیہ کے طبیعی نوعیت ہونے پر ہے۔



قولہ الی الطبیعة العنصریة : یہاں پر صورت جسمیہ دو ہیں۔ اول عناصر کی، دوم فلک کی عناصر کی صورت جسمیہ عنصری کے ساتھ اور فلک کی صورت جسمیہ طبیعی فلکی کے ساتھ خارج میں منقسم ہو مگر مطلق صورت جسمیہ عرض عام ہو یعنی ذات نہ ہو یا پھر طبیعی جسمیہ ہو تو ایسے تمام جسمیات میں مشترک ہے جن کی حقیقت ایک دوسرے کے مخالف ہو۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مطلق صورت جسمیہ جنس ہے یا عرض عام ہے۔

وقد يقال هب ان الجسمیة طبیعة نوعیة لكن لا نسلم وجوب تساوی افرادها فی الحاجة الی المادة وانما یكون كذلك لو كانت محتاجة الی المادة بذاتها وهو ممنوع لجواز ان یكون الاحتیاج الیها لتشخصها فان طبیعة النوعیة مختلفة بالتشخصات کما ان طبیعة الجنسیة مختلفة بالفصول فكما جازنا اختلاف مقتضى طبیعة الجنسیة بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى طبیعة النوعیة بحسب اختلاف التشخصات و یجاب عنه باننا نعلم بالضرورة ان الحاجة الی المادة لیست من جهة هذه الجسمیة وتلك الجسمیة وهذه الجسمیة انما هی طبیعة الجسمیة وهذیتها فلیما لریکن للهذیة دخل فی الحاجة الی المادة كان الحاجة الی المادة افرادا یعرضها الالذاتها فتامل

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ فرض کر دو کہ جسمیہ طبیعی نوعیہ ہے لیکن اس کے باوجود ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے کہ جسمیہ کے افراد مادہ کے محتاج ہونے میں برابر ہیں ایسا اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ سب مادہ کی طرف اپنی ذات میں محتاج ہوتے اور یہ تسلیم نہیں ممنوع ہے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ احتیاج الی المادة جسمیہ کے تشخص کی وجہ سے ہو اس لئے کہ طبیعی نوعیہ تشخصات سے ہی مختلف ہوتی ہے۔ جس طرح ہر کہ طبیعی جسمیہ فصول سے مختلف ہوتی ہے۔ پس جب طبیعی جسمیہ کا تقاضہ مختلف ہونا بحیثیت فصول کے اختلاف کے جائز ہے تو طبیعی نوعیہ کا اختلاف تشخصات کے اختلاف سے کیوں جائز نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے کہ ہم براہتہ جلتے ہیں کہ مادہ کی طرف احتیاج ہذہ الجسمیة اور فلک الجسمیہ کے اعتبار سے نہیں ہے۔ اور ہذہ الجسمیة تو طبیعی جسمیہ ہے اور اس کی جسمیہ کا نام ہے ہذا جب ہذیت کو احتیاج الی المادة میں دخل نہیں ہے۔ تو احتیاج الی المادة ایسا امر ہو گا جو صرف افراد



کی ذات کو عارض ہوتا ہے

**تشریح**

قولہ قد یقال: صورت جسمیہ کے مابین نوعیہ ہونے پر ایک اعتراض اور کیا گیا  
اب یہاں سے دوسرا اعتراض کیا جاتا ہے۔ مگر اس اعتراض پر معترض نے صورت  
جسمیہ کا مابین نوعیہ ہونا تسلیم کر کے اعتراض وارد کرتا ہے۔

قولہ محتاجة الى المادة بدناتها: کیونکہ نوع کی ذاتیات میں تمام افراد کا تقاضہ مساوی ہوتا ہے۔  
قولہ لجوان ان یکون: اور تشخص ہر نوع کا جدا گانہ ہوتا ہے لہذا تشخص کا تقاضہ بھی جدا گانہ  
ہو گا پس جائز ہے کہ صورت جسمیہ عنصریہ تو مادہ کی محتاج ہو یعنی محل اور ہیولی کی مگر صورت جسمیہ فلکیہ مادہ  
محل اور ہیولی کی محتاج نہ ہو۔

خلاصہ یہ کہ اس اعتراض میں یہ سلم ہے کہ صورت جسمیہ طبیعیہ نوعیہ ہے لیکن یہ تسلیم نہیں ہے کہ نوع کا  
تقاضہ اپنے افراد میں مساوی ہوتا ہے۔ مثلاً ناطق ایک نوع ہے جس کا تقاضہ حیوان ناطق یعنی انسان  
کے تمام افراد زید، عمر، بکر وغیرہ میں برابر ہوتا ہے۔ اس کو تسلیم نہیں کیا گیا۔ اور وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ  
تقاضہ میں مساوات اس وقت ہوا کرتی ہے جب کہ نوع کا کوئی تقاضہ ذاتیات کا ہو مثلاً زید، عمر وغیرہ  
جسم اور ناطق اور حیوان ہونے میں سب برابر ہیں۔ اس تقاضہ میں ہو سکتا ہے کہ زید تو جسم ہو مگر عمر وغیرہ  
جسم نہ ہوں۔ معترض نے کہا کہ ممکن ہے کہ طبیعیہ نوعیہ کا تقاضہ تشخص کی وجہ سے ہو تو چونکہ نوع کے ہر فرد کا  
تشخص الگ الگ ہوتا ہے اس لئے تشخص کے تقاضہ میں بھی اختلاف ہو سکتا ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ  
صورت جسمیہ عنصریہ کی طبیعیہ نوعیہ اپنے تشخص عنصری کی وجہ سے مادہ کا تقاضہ کرتی ہو، مگر صورت جسمیہ  
فلکیہ کی طبیعت نوعیہ تشخص مادہ کا تقاضہ نہ کرتی ہو تو اس میں کیا مضائقہ ہے۔  
قولہ ویجاب عنه: اور کہئے گئے اعتراض کا شارح جواب دے رہے ہیں۔

قولہ فتأمل: غور طلب امر یہ ہے کہ اس جواب میں سوائے پہلی بات ذہرانے کے اور ادعا محض  
کے کوئی استدلال الگ سے پیش نہیں کیا گیا ہے جبکہ محض دعویٰ مقولات میں قابل تسلیم نہیں ہوتا۔ اور  
غالباً شارح نے اس سے دوسری طرف اشارہ کیا ہے کہ فلاسفہ کے یہاں یہ طے شدہ بات ہے، کہ  
صورت مادہ کی طرف اپنے تشخص کے اعتبار سے محتاج ہوتی ہے اور مادہ صورت کی طرف اپنے وجود  
میں محتاج ہوتا ہے لہذا صورت کا محتاج الی المادة ہونا تشخص کی بنا پر ثابت شدہ حقیقت ہے۔  
اور اس سے انکار کرنا اور بداہت کا دعویٰ محض مکارہ ہے۔

**فصل** فی ان الصورۃ الجسمیۃ لا تتجرد عن الہیولی، لا یخفی علیک  
ان هذا المقصد ومقصد الفصل السابق متحدان فی المال لانها لو وجدت



بنا تھا بل و ن حلولها فی الہیونی فاما ان تكون متناہیة او غیر متناہیة لا  
سبیل الی الثانی لان الاجسام امراد بها الابعاد ولا تخلو عن بعد کلها متناہیة  
والا لامکن ان یمخرج من مبداء واحد امتدادان علی نسق واحد کا نہیہا  
ساقا مثلث و کلما کان البعد بینہما انزید فلو امتدا الی غیر النہایة  
لامکن بینہما بعد غیر متناہ مع کونہ محصورا بین حاضرین ہفت ،

ترجمہ

فصل اس بیان میں کہ صورت جسمیہ بیولی سے خالی نہیں ہوتی۔ تم پر یہ مخفی نہ رہے کہ  
یہ مقصد اور فصل سابق کا مقصد ایک ہی ہے انجام میں۔ اس لئے کہ اگر صورت  
بذاتہ غیر بیولی میں حلول کئے پائی جائے گی تو یا تو وہ متناہی ہوگی یا غیر متناہی، دوسری صورت باطل ہے  
اس لئے کہ اجسام، مراد اجسام سے ابعاد مراد ہیں۔ کوئی جسم سے خالی نہیں ہوتا۔ تمام کے تمام اجسام  
متناہی ہیں۔ ورنہ پس ممکن ہو گا کہ مبداء واحد سے دو امتداد ایک ہی نہج پر خارج ہوں گویا کہ وہ دونوں  
کے دو ساق ہیں۔ اور جب جب دونوں ساق بڑے ہوں گے تو بعد جو درمیان میں ہے زائد ہو جائے  
پس اگر دونوں غیر متناہی تک تمتد ہوں تو البتہ ممکن ہے کہ ان دونوں ساق کے درمیان ایسا بعد ہو جو غیر  
متناہی ہو۔ باوجودیکہ دو حاضرین کے درمیان گھرا ہوا ہے اور یہ خلاف مفروضہ ہے۔  
تو کہ لا یمخفی علیہ : لہذا اس مقصد کی علاوہ فصل دے کر بیان کرنے کی کوئی  
مزدت نہ تھی۔

شرح

تو کہ اس امراد بها الابعاد : گویا خاص بولکر عام مراد لیا ہے اور ایسا اس لئے کیا کہ متناہی یا غیر متناہی ہونا  
انہیں ابعاد کا وصف ہے۔ جسم فی نفسہ نہ تو متناہی ہوتا ہے نہ غیر متناہی۔  
تو کہ علی نسق واحد : ایک خط اگر ایک گز لمبا ہو تو دوسرا بھی اتنا ہی ہو۔ اگر اول دو گز ہو تو ثانی بھی  
اتنا ہی ہو۔

تو کہ ساقا مثلث : جیسے یہ  $\Delta$  شکل ہے۔ گویا دونوں تمتد ہونے والے خط کا نہج بصورت مثلث  
ہونا چاہیے۔

تو کہ کان البعد بینہما انزید : تین چیزیں مابین کے بیان کی ہے۔ اول یہ کہ مبداء ہو۔ ثانی یہ کہ دو خط  
ہوں اور ان میں امتداد بشکل مثلث ہو۔ ثالث یہ کہ اسی قدر درمیان کا فاصلہ بھی بڑھتا رہے مثلاً  
دونوں خط کی الگ الگ لمبائی دو دو گز ہے تو فاصلہ کی چوڑائی بھی دو گز ہونا چاہئے۔

واعترض علیہ الشیخ فی الشفاء باننا لا نسلم انہ یلزم وجود بعد بین



الخطین غیر متناہ غایۃ ما فی الباب ان یكون التزاید الی غیر النہایۃ لکن لیس  
یلزم منه ان یكون هناك بعد زائد الی غیر النہایۃ بل کل بعد فرض فهو لا  
یزید علی بعد تحتہ متناہ الا بقدر امتناہ و الزائد علی المتناہی بقدر متناہ  
لأبد ان یكون متناہیا وهذا کالعدد یقبل الزیادۃ الی غیر النہایۃ مع ان  
کل مرتبۃ من مراتبہ فی النظام الفیر المتناہی عدد متناہ لا یزید علی مرتبۃ  
اخری تحتہا الا بواحدۃ ،

## ترجمہ

اس پر شیخ نے شفا میں اعتراض کیا ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ دو خط کے درمیان بعد  
غیر متناہی کا ہونا لازم آتا ہے۔ اس باب میں زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ  
تزاید غیر نہایہ تک لازم آجائے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں خط کے درمیان ایسا بعد ہے  
جو غیر نہایہ تک زائد ہو بلکہ جو بعد بھی فرض کیا جائے گا تو وہ اپنے ماتحت کے بعد سے بقدر متناہی کے  
ہی زائد ہوتا ہے۔ اور متناہی پر بقدر متناہی زائد ہونے والے کے لئے متناہی ہونا ضروری ہے اور یہ ایسا  
ہی ہے جیسے عدد زیادتی کو غیر نہایہ تک قبول کرتا ہے۔ اس کے باوجود اس کے مراتب کا ہر مرتبہ غیر  
متناہی تھا میں متناہی ہی ہوتا ہے۔ جو دوسرے مرتبہ سے جو اس کے نیچے ہوتا ہے صرف ایک زائد ہوتا  
ہے (اور ایک کا عدد متناہی ہے)

## شرح

قولہ زائد الی غیر النہایۃ یعنی اس سلسلہ میں تزاید ایسا لازم آتا ہے جو کسی  
حد پر موقوف نہ ہو۔

قولہ الا بقدر امتناہ مثلاً نیچے ایک گز کا بعد ہے تو اس کے اوپر ایک ہی گز کا اضافہ ہو گا تو ماتحت  
بھی متناہی ہے۔ اور بعد زائد بھی متناہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ ماتن کی بیان کردہ سلسلہ سے تزاید غیر متناہی تک ثابت ہوتا ہے لیکن حاصل اضافہ پھر  
بھی متناہی نکلتا ہے۔

وقیل ان شئت فرصت الانفراج بقدر الامتداد فیلزم انحصار مالا  
یتناہی بین حاصرین لزوما لا سترۃ فیہ وانہ محال وفیہ نظراذالمحال  
انما نشأ من فرض امرین متناقضین کفرض وجود زاید وعدمہ فان  
وجود خط واصل بین الضلعین یستحیل مع عدم تناہیہما فان الخط  
الواصل بینہما انما یصل بین النقطتین منہما فہما ینتہیان بتین النقطتین



کیف لاویکون کل منہما محصورا بین الآخر وذلک الخط الواصل بینہما،

**ترجمہ**

اور کہا گیا ہے کہ اگر تو چاہے تو کشادگی بقدر امتداد فرض کر لیں تو غیر متناہی کا منحصر ہونا دو محصوروں کے درمیان لازم آجائے گا ایسا نزدک کہ اس میں کوئی خفا بھی نہیں ہے اور یہ محال ہے۔ اور اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ یہ محال دو متضاد امر فرض کرنے سے لازم آیا ہے اور یہ ایسے ہی ہے کہ زید کا وجود اور عدم دونوں فرض کرنا اور یہ کہنا کہ محال لازم آئے (اس لئے کہ ایسے خط کا وجود دونوں خط کو ملائے والا ہر دونوں کے غیر متناہی ہوتے ہوئے محال ہے کیونکہ خط واصل جو ان دونوں کے درمیان ہے ان دونوں کے نقطہ پر ملائے گا پس وہ دونوں غیر متناہی خط ان دونوں نقطہ پر ختم ہو جائیں گے اور ایسا کیوں نہ ہو جبکہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے درمیان محصور ہے اور خط دونوں نقطہ کے مابین ملا ہوا ہے۔

**شرح**

قولہ وقیل ان شئت شیخ کے اعتراض کے جواب میں سید سند کا یہ جواب جسکو شارح نے قیل سے نقل کیا ہے تاکہ جواب کا ضعیف ہونا ظاہر ہو جائے۔  
قولہ الانفراج بقدر الامتداد: لہذا جتنا خطوط میں امتداد ہوگا اتنا ہی درمیان کا بعد کشادہ ہوگا یہ ایک منقری تعبیر ہے جس میں تزیید اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ اور بعد کا غیر متناہی ہو کر محصور ہونا دو محصوروں کے درمیان ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ محال ہے۔ لہذا برہان سلی سے صورت جسم کا مجرد ہو کر غیر متناہی ہونا بھی باطل ہو گیا۔

قولہ کفر من وجود زید: پھر یہ کہیں کہ یہاں تو زید کا وجود اور عدم دونوں لازم آتا ہے لہذا محال ہے۔ تو محال تھا کہ محال چیز کے فرض کرنے سے لازم آیا ہے جو خود باطل ہے۔

وقیل لا تنضم هذه المقدمة حق الاتصاف بحيث يندفع عنها المنع المذكور  
الابتداء مقدمات، الاولى ان الخطین المتدین من مبدأ واحد الى غیر  
النهاية يمكن ان نفرض بينهما ابعاد غیر متناہية بحسب العدد متزايدة  
بقدر واحد مثلاً لو امتد من مبدأ واحد مثل نقطة اخطان مستقيمان  
غير متناہيين لا يمكن ان نفرض على الخطین نقطتين متساويتی البعد  
عن نقطة آکفقطی ب ج بحيث لو وصلنا بينهما بخط ب ج لكان مساوياً  
لكل من خطی آ ب ج حتی يكون آ ب ج مثلثاً متساوی الاضلاع ولنفرض  
ان كلا من الاضلاع ذراعاً وان نفرض علیهما نقطتين اخريين متساويتی البعد



عن نقطتی ب ج کنقطتی آة بحیث یکون بعد اهما عن ب ج کبعد ی ب ج  
عن آو یکون کل من ضلعی آما آة ذراعیہ حتی لو وصلنا بین نقطتی رة بخط  
رة لکان کل ضلع من مثلث آة رة راعین وان نفرض علیہما نقطتین اخریین  
علی الوجہ المذکور کنقطتی ورتا ونصل بینہما بخط ورتا حتی یکون کل ضلع من  
اصلا ع مثلث آ ورتا ثلثا ذرا ع ثم نفرض علیہما ح ط ثم ی ل ثم ل م ثم ن  
س ونصل بینہما بخطوط ح ط ی ل م ن س علی الوجہ المذکور وھکذا الی  
غیر النہایۃ ولنسلم خط ب ج البعد الاصل والذی بعدہ اعنی آة البعد  
الاول ورتا البعد الثانی وح ط البعد الثالث وحلی هذا الترتیب ،

## ترجمہ

اور میں نے کہا کہ یہ مقدمہ طور پر واضح نہیں ہوتا اس طور سے کہ منع مذکور دفع ہو  
جائے لیکن چند مقدمات کو تمہیداً بیان کرنے کے بعد۔

مقدمہ اول یہ ہے کہ مبداء واحد سے دو خط غیر نہایت تک مستقیم ہوں۔ ممکن ہے کہ ان دونوں خط کے درمیان  
ایک یا دو غیر متناہیہ فرمیں کر لیں جو عدد کے حساب سے ایک ہی مقدار سے زائد ہوتے رہیں مثلاً اگر مبداء  
واحد سے نقطہ آ سے دو سیدھے غیر متناہیہ خط مستقیم ہوں تو ان دونوں خط پر ہمارے لئے ممکن ہے کہ ہم  
ایسے دو نقطے فرمیں کر لیں جن کا فاصلہ نقطہ آ سے دونوں کا مساوی ہو۔ جیسے دونوں نقطے ب ج کے ہیں  
اس طریقہ پر اگر ہم دونوں کے درمیان خط ب ج ملا دیں تو دو خط دونوں خط ب ج اور ب ج مساوی  
ہوں یہاں تک کہ اب ج کا ایک مثلث ہو جائے گا جس کے تینوں اضلاع مساوی ہوں گے۔ اور  
ہم فرمیں کرتے ہیں کہ اس میں سے ہر ضلع ایک ذراع ہے۔ (تو تین ذراعت کا مثلث ہو گیا) اور یہ کہ ہم  
فرمیں کرتے ہیں کہ ان دونوں پر دو دوسرے نقطہ ہیں۔ جن میں سے دونوں کا فاصلہ دونوں نقطہ ب اور  
ج سے ایسا ہی ہو جیسا کہ نقطہ آ سے اس طریق پر کہ ب اور ج سے دونوں کا فاصلہ وہی ہو جو ب ج  
تھا نقطہ آ سے۔ اور ہو جائے ضلع آ و اور آ و دو ذراع۔ یہاں اگر ہم نقطہ آ کو خط آ سے ملا دیں تو  
مثلث آ و کا ضلع دو ذراع ہو جائے گا۔ اور یہ کہ ہم فرمیں کریں ان دونوں پر مذکور طریق پر دو دوسرے  
نقطے جیسے نقطہ ورتا۔ اور دونوں کے درمیان خط ورتا سے ملا دیں یہاں تک کہ ہر ضلع مثلث آ ورتا کا  
تین ذراع ہو جائے گا۔ پھر فرمیں کریں ہم دونوں نقطوں پر ح ط کو پھرتی کو پھرتی کو پھرتی  
س کو اور ان دونوں کے درمیان خط ح ط، ی ل، م ن، س سے مذکورہ بالا طریق پر ملا دیں  
اور اس طرح غیر نہایت تک کرتے چلے جائیں۔ اور نام رکھیں خط ب ج کا بعد اصل اور وہ بعد جو اس کے  
بعد ہے اور جو اس کے بعد کا ہے بعد اول۔ اور ورتا کا بعد ثانی، اور ح ط کا بعد ثالث اور اسی ترتیب سے



## تشریح

قوله هذا المقدمة : یہ سیدزادہ اولیٰ کا قول ہے جنہوں نے ہدایۃ الحکمت کی شرح میں اس کو نقل کیا ہے۔

قوله المنع الذکور : یعنی مبدیٰ واحد سے دو خط کا غیر نہ پایہ تک جانا۔ اور اس سے بعد غیر متناہی وجود لازم آتا۔ اور محصور میں الحاصرین ہونا۔

قوله بتعہید : یعنی اطلاق مقدمات بیان کئے جائیں پھر جہان سلی کی تقریر کی جائے۔  
قوله لکان مساویا کل من خطی آب آج : یعنی درمیان کے جس خط کا نام خط آب ہے اور ایک گز کا ہے وہ خط آب کے مساوی ہو گا جو ایک گز ہے۔ اسی طرح آج کے مساوی ہو گا جو ایک ہی گز ہے گویا تینوں خط ایک ایک گز کے ہو گئے۔

قوله کلا من الاصل ۶ ذراع : ہذا تین گز کا ایک مثلث تیار ہو گیا۔ اس کو بعد اصل بھی کہتے ہیں  
قوله من منی آت آت ذراہین : اس وجہ سے کہ آتے ب تک ایک گز ہے اور ب سے تک ایک گز ہے۔ اور آ سے ج تک اور ج سے آ تک ایک گز ہے۔

قوله وظی هذا الترتیب : یعنی ہر نقطہ ایک ایک گز کے فاصلے پر فرض کرتے ہیں پھر ان نقطوں کو خط سے ملا دیں اسی طرح اگر نقطہ فرض کر کے ان کو خط سے ملا دیں یہ سلسلہ قائم کرتے چلے جائیں،

الثانیۃ ان کلام من تلك الابعاد مشتمل على البعد الذي قبله وعلى زيادۃ ذراعاً مثلاً البعد الاول اعني مشتمل على البعد الاصل اعني ب ج و زيادۃ ذراعاً والبعد الثاني اعني و ز مشتمل على ع و و زيادۃ ذراعاً ۶ و هكذا الى غير النهاية فكل بعد من الابعاد المفروضة فوق البعد الاصل مشتمل عليه وعلى زيادۃ فهو هنا زيادات غير متناهية بعدد الابعاد الغير المتناهية التي في البعد الاصل

## ترجمہ

دوسرا مقدمہ ان ابعاد میں سے ہر ایک بعد اس بعد پر مشتمل ہے جو اس سے پہلے ہے

اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے۔ مثلاً بعد اول یعنی ع ب بعد اصل پر مشتمل ہے

یعنی ب ج پر۔ اور ایک ذراع کی زیادتی پر۔ اور بعد ثانی یعنی و ز مشتمل ہے ع و پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر۔ ایسے ہی غیر نہ پایہ تک سلسلہ چلا جائے۔ تو ہر بعد مفروضہ جو اول سے اوپر آسے اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے۔ پس یہاں زیادات غیر متناہیہ پائی گئیں ابعاد غیر متناہیہ کی تعداد کے مطابق جو بعد اصل کے اوپر ہیں۔

تشریح :۔ قوله الثانیۃ : یہ مقدمہ برہان سلی قائم کرنے کے لئے ہے تاکہ شیخ کا نسخہ وارد نہ ہو۔



قولہ فوق البعد الاصل ؛ لیکن جہاں تک بعد اصل کا تعلق ہے۔ تو چونکہ اس میں کوئی زیادتی نہیں ہے اس لئے وہ زیادات کے شمار میں نہیں لایا جاتا۔

الثالثة ان کل جملة من تلك الزيادات الغير المتناهية فانها موجودة في بعد واحد فوق الابعاد المشتملة على تلك الجملة والامر يوجد فوق تلك الابعاد بعد فيزمر ان يوجد في تلك الابعاد بعد هو آخر الابعاد ويلزم من هذا انتهاء الخطيين على تقدیر عدم تناهيهما وانه حال مثلا الزيادات المتواجدة في البعد الاول والثاني موجودتان في البعد الثالث لان البعد الثالث مشتمل على البعد الثاني المشتمل على البعد الاول فيشتمل عليهما وعلى زيادتهما بالضرورة وكذا الزيادات الثلاث المشتمل عليها الابعاد الثلاثة موجودة في البعد الرابع وهكذا الى ما لا نهاية له ،

### ترجمہ

اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان زیادات غیر متناہیہ میں سے ہر مجموعہ اس ایک بعد میں موجود ہے جو ان ابعاد سے اوپر ہے اور ان جملہ ابعاد پر مشتمل ہے ورنہ ان ابعاد کے اوپر کوئی بعد نہ پایا جائے گا۔ پس لازم آتا ہے کہ ان ابعاد میں ایک بعد آخر بھی پایا جائے اور آخر الابعاد کے وجود سے دونوں خط کا منہا ہی ہونا لازم آتا ہے دونوں کو غیر متناہی فرض کرنے کی صورت میں اور یہ محال ہے۔ مثلاً وہ دو زیادتیاں جو بعد اول اور بعد ثانی میں پائی جاتی ہیں، بعد ثالث میں موجود ہیں۔ کیونکہ بعد ثالث بعد ثانی پر مشتمل ہے اور دونوں کی زیادتی پر بھی مشتمل ہے۔ ایسے ہی تینوں زیادتیاں جن پر تینوں ابعاد مشتمل ہیں ہزارابع میں موجود ہیں۔ اسی طرح لا الی نہایت تک قیاس کریں۔

فاذا تمهدت المقدمات فنقول ان امتداد الخطان الخارجان من مبدأ واحد الى غير النهاية، لزمن ان يوجد بينهما ابعاد غير متناهية متزايدة بقدر واحد وهذا بحكم المقدمة الاولى فيوجد بينهما زيادات غير متناهية بحكم المقدمة الثانية وبحكم المقدمة الثالثة يوجد تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد والبعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية غير متناهية فيوجد بين الخطيين بعد واحد غير متناهية لمحصور ابين حاصرين



ثبت ما ادینا من الملازمة وانتدفع المنع المذکور

ترجمہ

ہی جب تینوں عقدہ تمہیداً بیان ہو چکے تو ہم کہتے ہیں کہ مبداء واحد سے نکلنے والے دو خط اگر غیر نہایت تک متر ہوں تو لازم آئے گا کہ دونوں خط کے مابین ابعاد غیر متناہیہ پائے جائیں۔ اور یہ ابعاد ایک مقدار سے دوسرے سے زائد ہو جاتے ہیں یہ حکم اول مقدمہ کی روشنی میں کہا گیا ہے۔ پس دونوں کے مابین زیادات غیر متناہیہ پائی گئیں دوسرے مقدمہ کی روشنی میں۔ اور تیسرے مقدمہ کی روشنی میں یہ زیادات غیر متناہیہ بعد واحد میں پائی جاتی ہیں۔ اور وہ بعد جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوں وہ غیر متناہی ہوتے ہیں۔ پس دونوں خطوں کے درمیان ایک ایسا بعد پایا جائے گا جو غیر متناہی ہے اور محصورین حاصرین ہے۔ لہذا وہ لازم ہو جا رہا مدعی تھا ثابت ہو گیا اور مذکورہ اعتراض دفع ہو گیا۔

تشریح: بقولہ المتم المذکور ہذا لازم ہے یہ تھا کہ تمام اجسام متناہی ہیں ورنہ بعد غیر متناہی کا محصورین حاصرین ہونا لازم آئے گا۔

وفیه نظیر من وجهین الاول انه لا یلزم من المقدمة الثالثة وجود واحد مشتمل علی تلك الزیادات الغير المتناہیة لہنا لا نسلم انه اذا كان کل جملة من الزیادات الغير المتناہیة فی بعد یجب ان یکون جمیع تلك الزیادات فی بعد لجوانب ان یکون الحکم علی کل واحد حکماً علی کل للجموع فان کل واحد من افراد الانسان یشبعہ هذا الرغیف ولیس ہذا الدار والمجموع لیس كذلك

ترجمہ

اور اس میں دو طریقوں سے اعتراض ہے اول یہ کہ مقدمہ ثالثہ سے ایک ایسے بعد کا وجود جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو، لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے کہ زیادات غیر متناہیہ سبھی کسی ایک بعد میں پائی جاتی ہیں اس لئے کہ ہر شخص کے ہر فرد کا حکم کل مجموعی کا حکم نہ ہو، مثلاً انسان کا ہر فرد ایک روٹی کے شکر میں ہو سکتا ہے۔ اور یہ مکان اس کی گنجائش رکھتا ہے۔ مگر مجموعہ ایسا نہیں ہے۔

تشریح: بقولہ دنیہ نظیر: مصنف نے تمہید پر استدلال اور پھر جو کچھ نتیجہ بیان کیا ہے اس میں دو طرح سے اشکال ہے۔



قولہ اذا كان كل : تاکہ یہ بات لازم آئے کہ ایک ایسا بعد موجود ہے جو ان زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہے۔

قولہ فان كل واحد : اس اتمال پر شارع ردی کی ایک مثال دے کر اپنے شبہ کی تائید کرنا چاہتے ہیں۔

قولہ یصح هذا الدار : یہ انسان کے ہر فرد کے لئے الگ الگ حکم ہے اور درست ہے۔  
قولہ والجموع : لیس کذا : لہذا اس مثال میں ہر فرد کا حکم الگ ہے اور مجموعہ افراد کا حکم الگ ہے تو ضروری نہیں ہے کہ جو حکم ہر فرد کا الگ الگ ہو وہی حکم تمام افراد کے مجموعے پر بھی ہو۔

وقد يقال اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزیادات الغير المتناہیة مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد وفيه بحث لانه ان اسراد بالجموع المجموع المتناہی فیسلم ان كل مجموع متناہی فہو في بعد لكن لا یلزم ان یکون مجموع الزیادات الغير المتناہیة في بعد وان اساد به مطلق المجموع سواء كان متناہیا او غیر متناہی فلا یسلم ان كل مجموع في بعد

**ترجمہ و** اور کہا جاتا ہے کہ جب ہر مجموعہ ایک بعد میں موجود ہے صادق ہو گیا تو زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ میں ایک مجموعہ ہے جو موجود ہے تو اس مجموعہ کا حصول بھی کسی ایک بعد میں پایا جائے گا۔ اور اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ اگر مراد لیا جائے مجموعہ سے مجموعہ متناہی تو مانتے ہیں کہ ہر متناہی مجموعہ ایک بعد میں پایا جاتا ہے لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ بھی ایک بعد میں پایا جاتا ہے۔ اور اگر مطلق مجموعہ مراد لیا جائے تو برابر ہے کہ متناہی ہو یا متناہی تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مجموعہ ایک بعد میں پایا جاتا ہے۔

**تشریح** قولہ وقد يقال : محقق طوسی نے شرح اشارات میں یہ جواب ذکر کیا ہے۔  
قولہ وفيه بحث : صاحب محاکمات کا یہ اعتراض ہے۔

قولہ ولكن لا یلزم : کیونکہ موضوع مجموعہ متناہی ہے اور یہ زیادات غیر متناہی کا مجموعہ ہے لہذا موضوع کے کلیہ کے جزئیات میں یہ مجموعہ داخل نہیں ہوگا۔

قولہ فلا یسلم : کہ ہر مجموعہ متناہی ہو یا غیر متناہی ایک بعد میں پایا جاسکتا ہے کیونکہ مجموعہ غیر متناہی اس کلیہ سے خارج ہو ہے۔



الثانی انه لا فائدة في تساوي الزيادات لان البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية غير متناه سواء كان تلك الزيادات متساوية او متناقصة او متزايدة لانها زيادات مقدارية وكلما تزداد يزيد المقدار فلها الزيادة الى غير النهاية يكون البعد المشتمل عليها غير متناه بالضرورة وقد يقال التزايد على سبيل التناقض لا يفيد اذ لا يجب ان يكون البعد المشتمل على الزيادات المتناقصة الغير المتناهية غير متناه لانا اذا فرضنا خطا بقدا شبرا وجعل البعد الاصل نصفه ثم نتصف النصف الباقي ونزيد على البعد الاصل حتى يكون بعدا ولا ثم نتصف نصف النصف ونزيد على البعد الاول ويصير بعدا ثانيا فهكذا يمكن تنصيف الباقي الى غير النهاية لان الخط قابل للقسمة الى ما لا يتناهي ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص منه واما اذا كان التزايد على سبيل التساوي او التزايد فهو يفيد المطلوب وانما اقتصر على الاول لان المثل موجود في الزائد فاذا علم حصول المطلوب من اعتبار المثل علم حصوله من الزائد بطريق الاولى بدون العكس

ترجمہ

دوسرا اعتراض برہان سلمیٰ پر یہ ہے کہ زیادات کو تساوی ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے کہ جو بعد زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا تو وہ متناہی ہوگا خواہ یہ زیادات برابر کی ہوں یا کم ہوں۔ یا زیادہ ہوں۔ کیونکہ یہ مقدار ہی چیز زیادتی ہیں۔ اور جب بھی زیادتی میں اضافہ ہوگا تو مقدار زائد ہوگی۔ پس جب غیر نہایت تک زیادتی ہوگی تو بالضرور وہ بعد جو ان پر مشتمل ہوگا وہ بھی غیر متناہی ہوگا۔ اور گہا اور گہا گہا ہے کہ تزايد علی سبیل التناقض بقصد کے لئے مفید نہیں ہے۔ اس لئے کہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بعد جو زیادات غیر متناہیہ متناقصہ پر مشتمل ہو وہ غیر متناہی ہو۔ اس لئے کہ ہم نے ایک خط ایک بالشت کا فرض کیا اور اس کے نصف کو بعد اصل قرار دیدیں۔ پھر باقی نصف کی تنصیف کردیں اور اس کو بعد اصل پر زیادہ کردیں۔ اور یہ بعد ثانی ہو جائے گا۔ پس اس طرح غیر نہایت تک باقی کی تنصیف ممکن ہے۔ اس لئے کہ خط لا متناہی تک تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس کے باوجود وہ بعد ان زیادات پر مشتمل ہے ایک بالشت کا نہیں ہوگا بلکہ اس سے کم ہوگا۔ اور ہر جب کہ تزايد علی سبیل التساوی ہو یا زیادتی کے طور پر ہو تو وہ مطلوب کے لئے مفید ہوگی اور مصنف نے صرف



اول پر اکتفاء کیا ہے اسلئے کہ مثل (مساوات کی صورت) زائد میں موجود ہے لہذا جب مثل والی صورت میں مطلوب کا حاصل ہونا معلوم ہو جائے گا تو تزايد کی صورت میں بدرجہ اولیٰ معلوم ہو جائے گا مگر اس کے برعکس میں ایسا نہیں ہے (کہ تزايد میں مطلوب حاصل ہوتا ہو تو تساوی میں بھی حاصل ہو جائے) قولہ الثانی: فکر کی یہ دوسری وجہ بھی صاحب محاکمات کی جانب منسوب ہے۔ جہاں انہوں نے بعد کا غیر متناہی ہونا ثابت کیا ہے وہیں یہ اعتراف بھی بیان کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ زیادتی بقدر واحد ہونا چاہئے۔ بلکہ متعین کر دیا تھا کہ ہر بعد میں ایک ایک گز کی زیادتی ہونا چاہئے یعنی زیادتی مساوی ہونا چاہئے۔ اس پر یہ اعتراف ہے کہ زیادتی کے لئے مساوات کی قید کی حاجت نہ تھی اور نہ کوئی فائدہ تھا۔

## تشریح

قولہ وقد يقال: یہ وجہ ثانی کا جواب ہے اس رد میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ تساوی کی قید زائد نہیں ہے۔ بلکہ مناسب ہے۔

قولہ حتیٰ یکون بعد الاول: یعنی اس کا بعد اول نام رکھیں تو بعد اصل نصف بالشت پھر بعد اصل پرافتافہ کر دیں تو اول بعد ہو جائے گا

قولہ فہکذا: کیونکہ تہصیف و تقسیم کو مقدار غیر متناہیہ تک قبول کرتی ہے فلا سفہ کے نزدیک۔

قولہ نہ یفید المطلوب: وہ یہ کہ جو تزايدات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو وہ غیر متناہی ہوتا ہے اور... ساتھ ہی محصور بین الحاضرین بھی۔

قولہ وانما اقتصر علی الاول: ایک سوال مقدار کا جواب دیتے ہیں۔ سوال یہ تھا کہ مطلوب تو دونوں یعنی تزايد اور تساوی مقداروں کے امتزاج سے حاصل ہوتا تھا تو پھر مصنف نے صرف تساوی ہی پر اکتفاء کیوں کیا۔

قولہ بدون العکس: سوال یہ تھا کہ اب ایسا کیوں نہ کیا گیا کہ تفصیل میں تزايد بیان کر دیتے اور تساوی کو ترک کر دیتے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ اس کے برعکس یعنی تزايد کو بیان کرتے اور تساوی کو اس پر قیاس کرتے، تو فائدہ مذکورہ حاصل نہ ہوتا۔ کیونکہ ایسا نہیں ہے کہ جب تزايد سے علم حاصل ہوتا ہو تساوی سے بھی حاصل ہو جائے کیونکہ تزايد مثل میں داخل اور موجود نہیں ہے۔ اور نہ اس کے لئے لازم ہے۔

وفیه بحث لان الخط وان کان قابلاً للقسمة الی غیر النہایة لکن خروج جمیع الاقسام الی الفعل محال ولو فرض خروج جمیعها الی الفعل کان البعد المشتمل علی تلك الزیادات الغیر المتناہیة غیر متناہ صراحة ان



المقدار يزداد بحسب ان زيادة الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية  
يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين،

### ترجمہ

اور اس میں بحث ہے کیونکہ خط اگرچہ تقسیم کو غیر نہایت تک قبول کرتا ہے مگر جمیع  
انقسامات کو خارج میں موجود ہونا باطل محال ہے اور اگر جمیع انقسامات  
کا خروج بالفعل فرض کر لیا جائے تو جو بعد ان انقسامات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا وہ غیر متناہی ہوگا۔  
اس لئے کہ بدایت معلوم ہے کہ اجزاء کی زیادتی کے اعتبار سے مقدار میں اضافہ ہوتا ہے پس جب  
اجزاء غیر متناہی ہوں گے تو بعد بھی غیر متناہی ہوگا۔ پس چیز غیر متناہی تھی دو عامروں میں محصور ہوگئی

واما بيان انما لاسبيل الى القسم الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها  
حد واحد واحد وقد تكون متشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من  
من احاطة الحد الواحد والحد ودای حدین او اکثر بالمقدار ای الجسم  
التعليمی او السطح فان اطراف الخطوط اعنى النقطة لا تصور احاطتها بها  
اصلا والبراد بالاحاطة ههنا هو الاحاطة انتامة ليخرج الزاوية فانها على  
الاصح هيئة وكيفية عارضة للمقدار من حيث انه محاط بحد واحد  
او اكثر احاطة غير تامة مثلا اذا فرضنا سطح مستويا محاطا بخطوط ثلثة  
مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بالخطوط الثلث كانت الهيئة العارضة له  
بهذا الاعتبار هي الشكل واذا اعتبر منها خطا متلاقيان على نقطة منه كانت الهيئة ..

له بهذا الاعتبار هي الزاوية هذا اما اشتراط بينهما

### ترجمہ

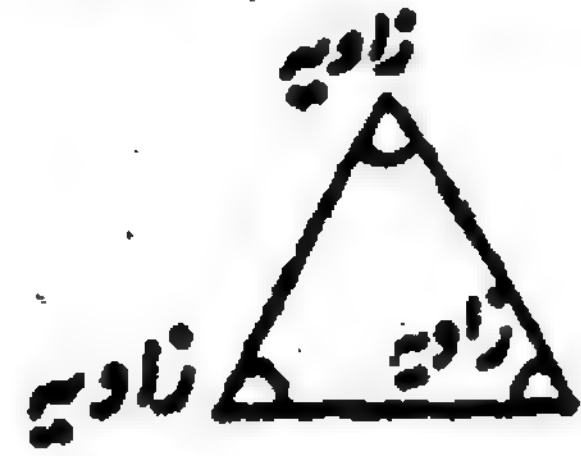
اور بہر حال اس دعویٰ کا بیان کہ قسم اول کی کوئی صورت نہیں یعنی وہ باطل ہے  
اس لئے کہ صورت مجرد عن الہیوی اگر متناہی ہوگی تو اس کو ایک یا چند حدود دے  
احاطہ کیا ہوگا۔ تو وہ متشکل ہوگی اس لئے کہ شکل ایسی ہیئت کا نام ہے جو ایک یا چند حدود کے مقدار کو  
احاطہ کرنے سے حاصل ہوگی یعنی جسم تعلیمی کو یا سطح کو۔ اس لئے کہ خطوط کے اطراف یعنی نقطہ کے ذریعہ احاطہ  
نہیں پایا جاتا ہے۔ اور احاطہ سے اس جگہ احاطہ تامہ مراد ہے تاکہ اس سے زاویہ خارج ہو جائے۔  
کیونکہ درست قوی کی بنا پر زاویہ وہ ہیئت ہے اور کیفیت ہے جو مقدار کو محاط ہونے کی حیثیت سے  
عارض ہوتی ہے ایک یا دو یا اکثر کے ذریعہ احاطہ غیر تامہ کیا گیا ہو۔ مثلاً جب ہم ایک بار سطح فرض کریں  
جو تین خطوط مستقیمہ سے احاطہ کی ہوئی ہو۔ تو جب اس میں اس اعتبار سے غور کیا جائے کہ یہ تین خط



ہے احاطہ کی ہوتی ہوتی ہے تو وہ ہیئت جو اس کو عارض ہوگی وہ شکل ہے اور جب اس کا اعتبار کیا جائے کہ دو خط ہیں جو ایک نقطہ پر ملتی ہیں تو اس اعتبار سے جو ہیئت حاصل ہوگی وہ زاویہ ہے۔ یہ تعریف لوگوں میں مشہور ہے۔

**تشریح**

قولہ او السطح : خط اور نقطہ باوجودیکہ مقدار ہیں لیکن یہاں مراد نہیں ہے۔  
قولہ بالخطوط الثلاثة : تو اس میں شکل بھی بن سکتا ہے اور زاویہ بھی۔ مگر تعبیر دونوں کی الگ ہو جائے گی۔



قولہ ہی الزاویۃ : جیسے کاغذ کا یہ صفحہ سطح ہے اس کو تین خطوط سے اس طرح گھیر دیا گیا۔ جو یہ مثلث بن گیا۔ اور جب اس کے کونوں کو دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ ایک نقطہ پر دو خط ملے ہوئے ہیں۔ اسی کونے کو زاویہ کہتے ہیں۔ جیسے ——— زاویہ کی یہی تعریف فہم کے یہاں مشہور ہے۔ صاحب محاکمات نے یہی تعریف کیا ہے۔

ویلزم منه ان لا یكون لمحیط الكرة وامثاله شکل والانسب ان یقال الشکل هو الهیئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كان احاطة المقدار او احاطة بالمقدار لیشمل ذلك بل محیط الدائرة وامثاله ایضا وقد یقال انما یلزم تشکل الصورة اذا كانت متناهية فی جميع الجهات ولم یشک ذلك بما ذکرنا من الدلیل لانه لو فرض اللاتناهی من جهة الطول فقط لم یکن وجود خطین یخرجان من نقطة واحدة ویفرجان متزائداً ان الی غیر النہایة ضروریة توقفت انفرجها کذلک علی اللاتناهی فی العرض اقول لاحاجة لنا الی اثبات تشکلها فانها اذا كانت متناهية ولو فی جهة واحدة لكانت لها هیئة لخصوصية من جهة ذلك التناهی فنقتل الکلام الی تلك الهیئة

**ترجمہ**

در اس سے لازم آتا ہے کہ محیط الکرہ کے لئے کوئی شکل نہ ہو۔ اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ شکل وہ ہیئت ہے۔ احاطہ کی جہت سے مقدار کو حاصل ہوتی ہے خواہ مقدار کا احاطہ شکل سے کیا گیا ہو تا کہ شامل ہو جائے اس کو بلکہ محیط دائرہ اور اس کے مثل دوسری چیزیں۔ اور کہا جاتا ہے کہ صورت کا تشکل ہونا اس وقت لازم آتا ہے جب وہ تمام جہات متناہی ہوں۔ اور مصنف کی مذکورہ دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔



اس لئے کہ اگر لامتناہی فقط جہت طول میں فرم کی جائے تو ممکن نہیں کہ دو ایسے خطوط کا پایا جانا جو نقطہ واحد سے خارج ہوں اور کشادہ ہوتے ہوں اور غیر نہایت تک بڑھتے چلے جائیں۔ وہ یہ ہے کہ ان دونوں کا انفراج غیر متناہی ایک ہونا موقوف ہے عرض کے متناہی ہونے پر لگو یا برہان سلی قائم نہیں ہو سکتی۔ کہ ہم کو اس میں شکل ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے کیونکہ جب وہ متناہی ہوں گے ایک ہی جہت میں ہوں گی، تو اس متناہی کی جہت سے اس کے لئے مخصوص شکل ہوگی تو ہم کلام کو اس ہیئت کی طرف منتقل کریں گے۔

## تشریح

قولہ بل محیط الدایرة: یعنی یہ تعریف ان خطوط پر بھی صادق آجائے گی جو دائرہ مثلث، مربع وغیرہ کو محیط ہے۔ جن میں جو تعریف شکل کی گئی ہے وہ شامح کے نزدیک سطح پر اور جسم کی شکلوں پر تو صادق آتی ہے۔ خطوط سے جو شکلیں بنتی ہیں مثلث وغیرہ انکو شامل نہیں ہے کیونکہ ماتن کی تعریف صرف محاط کی ہیئت پر صادق آتی ہے اور خطوط محاط نہیں ہوا کرتے۔ قولہ وقد یقال: چونکہ مصنف نے متناہی اور شکل کے درمیان علاقہ لزوم ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر صورت جسمیہ متناہی ہوگی تو البتہ متشکل بھی ہوگی۔ یہ قضیہ شرطیہ لزومیہ ہے جس میں متناہی اور شکل کے مابین لزوم ثابت کیا گیا ہے۔ قد یقال سے اس شریفہ و میہ سے اعتراض کیا جا رہا ہے۔

قولہ من جهة الطول فقط: جیسے ستون میں صرف طول ہوتا ہے۔ اور جانب عرض اور عمق کو ترک ترک کر دیا گیا ہے۔ بالفاظ دیگر، برہان سلی صرف لمبائی کی جانب میں غیر متناہی کا بطلان ہوتا ہے۔ عرض وغیرہ میں یہ دلیل قائم نہیں ہوتی

قولہ توقف انفراجہا: معترضین کے لئے یہ مناسب تھا کہ یوں کہتے کہ دونوں خط کا کشادہ ہونا عرض یا عمق میں یا دونوں میں ان کے غیر متناہی ہونے پر موقوف ہے۔ اور برہان سلی سے ان جہات مذکورہ کا غیر متناہی ہونا ثابت نہیں ہوا۔

قولہ لا حاجة لنا: اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ دلیل میں تبدیلی کی گئی ہے کہ اگر برہان سلی سے صورت میں شکل کا ثبوت نہیں ہوتا تو یہ ہمارے لئے مضر نہیں ہے بلکہ شکل ثابت کرنے کے لئے ہمارے پاس دوسری دلیل ہے۔ جس کو یہاں بیان کیا ہے۔

قولہ ولو فی جهة واحد: یعنی برہان سلی سے اس کا ثبوت متناہی ہو جائے گا۔ قولہ منتقل الکلام: اور کہیں گے کہ یہ خاص شکل جو صورت جسمیہ کو عارض ہوتی ہے اس کا کیا سبب ہے آیا جسمیہ عامہ یا لازم جسمیہ اس کا سبب ہے اور ان میں سے ہر ایک کا سبب یا علت ہونا محال ہے۔ ورنہ خرابی لازم آئے گی کہ تمام اجسام اس خاص شکل میں پائے جائے حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے۔ شکل اجسام کی نوع بنوع جدا گانہ ہوتی ہے۔ یا پھر یہ کہیں گے کہ صورت جسمیہ کو یہ خاص شکل کسی امر عارضی



کی وجہ سے آئی ہے تو یہ بھی محال ہے کیونکہ امر عارض زائل ہونے والی چیز ہے۔ لہذا اس کا زائل ہونا ممکن ہے جب زوال ممکن ہے تو دوسری شکل کو قبول کرے گی لہذا خرابی لازم آئے گی کہ صورت جسمیہ قابل انفصال ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ فلاسفہ نے صرف ہیونی کو قابل ہونا مانتا ہے۔ صورت جسمیہ قابل نہیں مانتے۔

فذلک الشکل والہیئۃ اما ان یکون للجسمیۃ ای للصورۃ الجسمیۃ لذلک  
من حیث ہی وروحان والالکانت الاجسام کلہا متشکلۃ بشکل واحد  
اولسبب واحد اولسبب لازم للجسمیۃ وھو ایضا محال لہا اولسبب  
عارض لہا وھو ایضا محال والا لکن زوالہ ای العارض والشکل  
فامکن ان تتشکل الصورۃ بشکل اخر فتکون قابلاً للانفصال،

## ترجمہ

پس یہ شکل اور ہیئت یا جسمیہ کی وجہ سے آئے گی یعنی صورت جسمیہ کی وجہ سے لذاتہ  
من حیث ہی ہی۔ اور یہ محال ہے ورنہ تمام اجسام ایک ہی شکل میں تشکیل ہو جائیں  
گے۔ یا یہ شکل کسی لازم جسمیہ کی بنا پر آئی ہوگی اور یہ بھی محال ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔ یا اس کے کسی سبب  
عارض کے سبب آئے گی، یہ بھی محال ہے ورنہ البتہ اس کا زوال ممکن ہوگا۔ یعنی عارض یا شکل کا  
زوال۔ پس ممکن ہوگا کہ صورت متشکل ہو کسی دوسری شکل کے ساتھ پس قابل انفصال ہو جائیگی۔

## تشریح

قولہ فذلک الشکل: مانن نے بھی وہ استدلال پیش کیا ہے جو اوپر شارح نے  
نقل کیا ہے مگر شارح نے عین القضاۃ سے نقل کیا ہے۔

قولہ والالکانت الاجسام: یعنی اگر صورت جسمیہ بذاتہ علت شکل قرار دی جاتی ہے تو تمام اجسام خواہ  
عنصری ہو یا غیر عنصری ایک ہی شکل کے سب ہو جائیں گے کیونکہ علت ایک ہی ہے۔  
قولہ لہا: یعنی تمام شکل کا ایک ہی میں متشکل ہونا لازم ہوگا جو واضح کے خلاف ہے۔

وقد یقال لا نسلم ان تبدل الشکل انما یکون بالانفصال فان الامور المتصل  
المدور اذا کعب بتغیر شکلہ من غیر فصل واجیب عنہ بانہ ان لم یکن  
ہناک انفصال فلا بد من انفعال وھو من لواحق المادۃ وتوضیحہ علی  
ما قرأوہ ان فی الجسم فعلا وانفعالا ولا یجوز ان یکون امر واحد  
فاعلا ومنفعلا ففی الجسم امران یفعل باحدہما ویفعل بالآخر فالاعراض



الانفعالية تابعة للمادة والفعليہ للصورة وهذا منقوض اما اجمالا فبان  
النفس تفعل فيما تحتها من الابدان وتنقل عما فوقها من المبادى العالیة  
مع انها غير مادية واما تفصيلا فلجوان ان الفاعل والمنفعل واحد من جہتین

## ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شکل کی تبدیلی انفصال کے ذریعہ  
ہوتی ہے اس لئے کہ ایک متصل اور دوسرے چیز موجب اس کو مکعب کر دیا جائے تو سابقہ  
شکل متبہ ہو جائے گی بغیر فصل کے۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اس صورت میں انفصال اگرچہ نہیں  
پایا گیا ہے مگر انفعال تو پایا گیا۔ اور انفعال مادہ کی ضرورت میں سے ہے۔ اس کی وضاحت ان کے  
طے کردہ اصول سے یہ ہے کہ جسم میں دو قوتیں ہوتی ہیں ایک فعل کی، دوسری انفعال کی۔ اور جائز نہیں کہ  
ایک ہی شے فاعل بھی ہو اور منفعل بھی ہو۔ لہذا جسم میں دو امور پائے جاتے ہیں۔ ایک امر سے وہ فعل کرتا  
ہے اور دوسرے امر سے وہ منفعل ہوتا ہے۔ پس انفعال اعراض مادہ کے تابع ہیں اور فعلی امور صورت  
کے تابع ہیں۔

اس جواب پر نقض وارد کیا گیا ہے اجمالا تو یہ ہے کہ نفس اپنے ماتحت بدن پر فعل کا کام کرتا ہے  
اور اپنے مافوق مبادی عالیہ سے اثر قبول کرتا ہے اس کے باوجود نفس مادی نہیں ہے۔ اور  
نقض تفصیلی تو یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ فاعل اور منفعل دونوں ایک ہی ہو مگر دو جہت سے۔

قولہ قد يقال: یہاں امام رازی مصنف کے قول ان تشکل الخ پر ایک منہ  
وارد کیا ہے جس کو شارح نے نقل کیا ہے۔

## تشریح

قولہ مکعب: چھ سطح کے احاطہ سے جو شکل بنتی ہے اس کو مکعب کہتے ہیں۔  
قولہ من لواحق المادة: لہذا دوسرا اشکال سامنے آ گیا کہ صورت جسمیہ میں انفعال پایا گیا کیونکہ  
یہ ہیولی کے عوارض میں سے ہے جیسا کہ تقریر جامع میں ہم بیان کر چکے ہیں۔  
قولہ ما قرأہ: یہاں پر اس دعویٰ کو ثابت کیا جا رہا ہے کہ ہیولی ہی کے عوارض میں سے منفعل ہوتا ہے

وکل ما یقبل الانفصال فهو مرکب من الہیولی والصورة المناسبة ان یقال  
فهو مقارن للہیولی فتكون الصورة العارضة عن الہیولی مقارنۃ لہا ہذا  
خلف، لعلک تقول ان الحصر مہنوع لاحتمال ان یکون ذلك الشکل  
للجسمیة مع لانماہا و مع عارضہا و للذات مہام مع عارضہا و لمجموع الثلثة  
اولہباتن وحده او مع غیرہ فاقول لوکان للاول لکان للاجسام کلہا



متشککۃ بشکل واحد ولو کان لاحد من الثلاثة التالية لا يمكن ان تتشكل  
الصورة بشکل آخر واما المبائن فمعلوم بانضروا انه لا يكون علة لشکل  
معین للصورة الجسمیة الا للرابطة خاصة هناك فاما ان يكون مع الرابطة  
کافیاً فی تحقق ذلك الشکل اولاً وعلی الاول ان کان مهتم الزوال فننقل  
التردید بین الامور المدکورۃ الی الرابطة والافیلزم المحذور الثاني قطعاً  
وعلی الثاني ان کان کل من المبائن والمعاون مهتم الزوال سراد الرابطة بین  
تلك الامور والافیلزم المحذور الثاني ولما کان نفی هذه الاحتمالات  
ظاهراً بعد ذکره انبصفت بادی تامل لحدی تعرض لنا،

## ترجمہ

اور جو چیز انفصال کو قبول کرتی ہے وہ ہیوئی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتی ہے۔  
ماتن کے لئے مناسب یہ تھا کہ کہتے کہ وہ ہیوئی سے مقارن ہوگی پس لازم آئے  
گا کہ وہ صورت جو ہیوئی سے خالی تھی وہ ہیوئی کے ساتھ مقارن ہو جائے اور غلات مفروض ہے۔ شاید  
تم کہو کہ حصر ممنوع ہے کیونکہ احتمال ہے کہ یہ شکل جسمیت مع لازم کی وجہ سے آئی ہو یا جسمیت مع عارض  
کی وجہ سے آئی ہو، یا لازم اور عارض کی وجہ سے آئی ہو، یا مینوں کے مجموعہ کی وجہ سے آئی ہو، یا صرف  
امر مبائن کی وجہ سے آئی ہو، یا مبائن اور اس کے غیر دونوں سے ملکر آئی ہو۔ پس میں کہوں گا کہ اگر شکل  
اول (جسمیت مع لازم) کی وجہ سے آئے گی تو سارے اجسام کا شکل واحد مشکل ہونا لازم آئے گا  
اور اگر شکل بعد کے تین اسباب (جسمیت، لازم، عارض) کی وجہ سے آئے گی تو ممکن ہو گا کہ صورت دوسری  
شکل کے ساتھ مشکل ہو جائے۔ اور بہر حال امر مبائن تو بدایت معلوم ہے کہ صورت جسمیہ کی تین شکل کے  
لئے علت نہیں بن سکتی مگر کسی رابطہ کی وجہ سے جو وہاں پایا جاتا ہو گا پس یا اس رابطہ کے ساتھ۔۔  
جسمیہ کے لئے کافی ہو گا کہ یہ شکل تحقق ہو یا نہ ہو، پہلی صورت میں اگر رابطہ متمنع الزوال ہے (مثلاً واجب)  
تو ہم مذکورہ بالا تردیدات اس رابطہ کی جانب منتقل کریں گے ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی قطعاً۔  
اور دوسری صورت میں اگر مبائن اور معاون دونوں متمنع الزوال ہیں تو رابطہ کو مذکورہ احتمالات کی جانب پھیر  
جائے گا۔ ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی۔ اور جب کہ ان احتمالات کی نفی کرنا بالکل ظاہر تھا ادنیٰ غور و  
فکر۔ اس کا جواب دیا جاسکتا تھا۔ اس لئے مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا۔  
تولاً المناسب: کیونکہ مرکب ہونے کے لفظ سے شبہ ہوتا ہے کہ صورت جسمیہ ہیوئی  
اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتی ہے لہذا شے کا من لفظ وغیرہ مرکب ہونا لازم آئے  
گا۔ اس اشکال سے بچنے کے لئے لازم تھا کہ مرکب کے بجائے مقارن فرماتے۔

## تشریح



قولہ هذا خلف : فرض کیا تھا عاری اور مجرہ ہونا اور ثابت ہوا مقارن یا مرکب ہونا۔  
 قولہ لعلہ نقول : اس کو حصر سمجھ کر اعتراض کیا جا رہا ہے کیونکہ ابھی چند صورتیں شکل کی اور بن سکتی ہیں  
 قولہ مع لازمہا : جسمیہ اور لازم دونوں شکل کے لئے سبب ہوں اور مع عارضہا یا جسمیہ اور عارضہ کے  
 سبب سے شکل حاصل ہوتی ہو۔ اور لازمہا مع عارضہا یا جسمیہ کے لازم اور اس کے عارضہ کی وجہ  
 سے شکل آتی ہو۔ اور مجموع الثلثہ یا مذکورہ تینوں چیز جسمیہ لازم عارضہ کے مجموعہ سے شکل آتی ہو۔ اور للمبائن  
 یا صرف امر مبائن کی وجہ سے شکل آتی ہو۔ یا امر مبائن غیر کے ساتھ ملکر شکل حاصل ہوتی ہو۔  
 یہ مزید چھ صورتیں احتمالات کی شارح نے بیان کیا جو عقلاً نکلتی ہیں، اقول سے شارح اس کا جواب  
 دیں گے۔ اور سابقہ تین احتمالات باقی رکھ کر تقبیہ چھ احتمالات کو ان میں داخل مان لیں گے یا رد کریں  
 گے چنانچہ فرمایا "اقول لو كان للاول" الخ

قولہ الصورة بشكل آخر : کیونکہ تینوں صورتوں میں امر عارضہ کو بھی سبب تشکل قرار دیا گیا ہے اور امر  
 عارضہ زوال پاتا ہے لہذا صورت جسمیہ انفصال کے قابل ہوگی حالانکہ فلاسفہ کے یہاں طے شدہ  
 ہے کہ جسم میں قبول کرنے والی قوت ہوتی ہے یہاں اس کے خلاف لازم آتا ہے لہذا باطل ہے۔  
 قولہ لرابطة خاصة : اب سلسلہ کلام اس رابطہ کی جانب متوجہ ہو گا کہ وہ رابطہ کس وجہ سے مبائن اور  
 صورت جسمیہ کو ایک کر رہا ہے۔

قولہ وعلى الاول : یعنی امر مبائن صرف رابطہ کے ساتھ شکل کے لئے کافی معاون کی ضرورت نہیں ہے۔  
 قولہ فننقل التردید : اور سوال کریں گے کہ رابطہ لازم ہے یا امر معارض ۔ ۔ ۔ ہے یا لازم مع عارض  
 ہے، وغیرہ۔ توجہ خرابی اور پر لازم آتی تھی وہی رابطہ میں لازم آئے گی صرف عنوان بد سے گانہ نتیجہ ایک ہی  
 نکلے گا لہذا باطل ہے۔

قولہ المحذو الثاني : اور اس صورت میں صورت کا قابل ہونا لازم آئے گا۔ جو طے شدہ فلاسفہ کے  
 قانون کے خلاف ہے۔ لہذا باطل ہے۔

قولہ بین تلك الامور : مثالیوں کہا جائے گا کہ رابطہ آیا سبب جسمیہ کی وجہ سے ہوا ہے یا اس کے لازم  
 کی وجہ سے یا اس کے عارضہ کی وجہ سے یا جسمیہ اور لازم کی وجہ سے، یا جسمیہ لازم، عارضہ تینوں کی وجہ  
 سے یا لازم اور عارضہ کی وجہ سے شکل کا سبب بنا ہے تو زوال ممکن ہے کیونکہ عارضہ تام ہی زائل ہونے  
 والی چیز کا ہے۔ اور جب زوال ہو گا تو شکل بد سے گی اور صورت کا قابل انفصال ہونا لازم آئے گا جو کہ  
 طے شدہ اصول کے خلاف ہے۔ لہذا یہ باطل ہے۔

قولہ المحذو والثاني : یعنی جب متمنع الزوال نہیں تو ممکن الزوال ہوں گے اور ممکن الزوال کی صورت  
 میں وہی خرابی لازم آئے گی یعنی تبدیل شکل آخر جس کے نتیجہ میں صورت جسمیہ کا قابل شکل ہونا لازم آئے گا۔



جبکہ قابل ہیوئی ہے صورت نہیں ہے۔

فان قلت يجوز ان يكون المبائن الممكن الزوال علته للشكل والصورة معا  
فبزواله تزول الصورة ايضا ولا تبقى متشكلة بشكل اخر قلت المبائن ان  
كان مجردا فابدى والا لا يستحال ان يكون علته للصورة على ما قررناه في  
بحث اثبات العقل نعم يمكن المناقشة ههنا باحتمال ان يكون الشكل  
للتشخيص الصورة اللهم الا ان يقال الشكل علته للتشخيص كما ذهب اليه  
بعضهم وسياتي الكلام فيه،

## ترجمہ

پس اگر تم اعتراض کرو کہ ہو سکتا ہے کہ امر مبائن ممکن الزوال شکل و صورت دونوں  
کے لئے ایک ساتھ علت ہو تو شکل کے زوال سے صورت بھی زائل ہو جائے گی  
اور دوسری شکل میں مشکل باقی نہیں رہے گا۔ تو میں جواب دوں گا کہ امر مبائن اگر مجرد ہے تو وہ ابدی ہے  
ورنہ محال ہے کہ وہ صورت کے لئے علت ہو جیسا کہ عقل کی بحث میں اس کو ثابت کیا ہے۔ ہاں البتہ  
مناقشہ اس طور پر کیا جا سکتا ہے (حصر کو باطل کرنے کے لئے) کہ احتمال ہے کہ شکل صورت کے تشکل کی  
بنیاد پر آئی ہو جو اب مشکل ہے گریہ کہ کہا جائے کہ شکل علت ہے تشخص کے لئے جیسا کہ بعض کا مذہب بھی ہے۔  
اور اس سے مزید بات آئندہ آئے گی۔

## تشریح

قوله قلت : جواب میں مذکورہ جواز ختم کیا گیا ہے۔  
قوله فابدى : جب ابدی ہوگا تو ممکن الزوال ہوگا۔

قوله في بحث اثبات العقل : جہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عالم جسمانی اور باری تعالیٰ کے درمیان عقل اول  
کا واسطہ ہے وہاں کہا گیا ہے کہ فلک اول عقل اول سے اور فلک ثانی عقل ثانی سے صادر ہوتا ہے اور  
اور کہا گیا ہے کہ ہیوئی عنصری، اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ عقل عاشرے سے صادر ہوتے ہیں، اور  
ظاہر ہے کہ یہ مجردات میں سے ہیں مادی نہیں ہیں لہذا ابدی اور دائمی ہیں ممکن الزوال نہیں ہیں۔  
قوله لتشخيص الصورة : اور وہی ایک شکل کو دوسری شکل سے ممتاز کر دیتا ہے۔ اس لئے اشتراک کا  
اعتراض وارد نہ ہوگا۔

لغو : اس پر عین القضاة نے اعتراض کیا ہے کہ تشخص بہر حال خارج عن الذات ہوتا ہے عین ذات نہیں ہوتا لہذا  
تشخص کا زوال ممکن ہے۔ اور جب زوال ہوگا تو دوسری شکل کا قبول کرنا لازم آئے گا اور یہ ہوگا صورت جسمیہ  
کا قابل ہونا لازم آئے گا جو ان کے طے شدہ قانون کے خلاف ہے۔ لہذا یہ بھی باطل ہے۔



قوله اللهم : شارح نے آنے والے جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے ۔  
قوله علت للتخصیص : لہذا اس کا عکس کیے ہو سکتا ہے کہ تشخص کو ۔ شکل کے لئے علت مان لیا جائے  
مگر یہ جواب شارح کے نزدیک کمزور ہے ۔ اور جو ہم کو اس پر اعتراض کرنا ہے آئندہ ذکر کریں گے ۔

وقد يقال لتوجيه هذا المقام ان الشكل المعين الحاصل للصورة لا بد له  
من تخصص فيها اذ نسبة الفاعل الى جميع الاشكال على السوية فذلك للتخصص  
اما هو الجسمية اولاً لانها اوعا عرضها و كانه مبني على ما ذهبوا اليه من ان  
الهيولى العنصرية والصورة والاعراض والنفوس فالكفة عن العقل الفعال  
وانما عد لنا عنه لانهم ما قاموا دليل على القاعدة المذكورة على انهم  
متزلزلون في تلك القاعدة فيستندون الافعال الى غير العقل الفعال  
ايضا كما يظهر بالرجوع الى مباحث الصورة النوعية والمزاج والميل

## ترجمہ

اور مبائن کو باطل کرنے کے لئے یہ کہا جاتا ہے کہ صورت جسمیہ کو جو متعین شکل حاصل ہے  
اس کیلئے کسی شخص کی ضرورت ہے کیونکہ فاعل کی نسبت تمام اشکال کی طرف برابر  
ہوتی ہے پس تخصیص یا جسمیت ہے یا اس کا لازم ہے یا اس کا عارض ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ  
مسئلہ ان کے اس مذہب پر مبنی ہے کہ حکماء کا مذہب کہ ہیولی عنصریہ اور صورت اور اعراض اور نفوس  
سب کے سب عقل فعال سے مستفیض ہیں ۔ اس کا فیضان عقل فعال کی جانب سے ہوتا ہے اور ہم نے  
اس کو ترک کر دیا اس لئے کہ فلاسفہ نے اس مذکورہ قاعدہ پر کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے اس کے علاوہ  
وہ خود اس قاعدہ میں مذہب ہیں پس کبھی افعال کو عقل فعال کے علاوہ کی طرف بھی منسوب کر دیتے  
ہیں جیسا کہ صورت نوعیہ اور مزاج اور میل کے مباحث میں رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے ۔

## تشریح

قوله قد يقال : یہ توجیہ ملا زادہ کی طرف منسوب ہے اس توجیہ کا مقصد حقیقت  
میں امر مبائن کے تشکل کی علت ہونے کا ابطال ہے ۔

قوله ادعاهما ضحاً : اور ان میں سے ہر ایک جیسا کہ آپ جان چکے ہیں کہ باطل ہے ۔  
قوله انما عد لنا : جب حکماء کا مذہب عقل عاشر سے فیضان مسلم ہے تو قد يقال کے ذریعہ ملازمہ کے  
قول کو نقل کیوں کیا گیا ہے عقل فعال ہی کی طرف افعال کو منسوب کیوں نہ کیا گیا ۔

قوله كما يظهر : مثلاً جسم کی صحت و بیماری کی نسبت عقل فعال کے علاوہ مزاج کی طرف کر دیتے  
ہیں ایسے ہی جسم کا انواع میں تقسیم ہونے میں اس قوت کے قائل ہیں جو ایک تیسرا جز بن کر جسم میں موجود



ہوتی ہے اور اس کا صورت نوعیہ نام رکھتے ہیں۔ یا مثلاً خیز طبعی کو میل کی طرف کرتے ہیں۔

## فصل

فی ان الہیوی لا تجرد عن الصورة لانہا لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون ذات وضع ای قابلية للاشارة الحسية او لا تكون لاسبیل الی کل واحد من القسمین فلا سبیل الی کل واحد من القسمین فلا سبیل الی تجردھا عن الصورة اما انہ لا سبیل الی الاول فلانہا لیس فیہا امان تنقسم او لا لاسبیل الی الثانی لان کل مالہ وضع فهو منقسم ای قابل للانقسام علی ما مر فی تفسیر الجزء الذی لا یتجزی،

## ترجمہ

فصل اس بحث میں کہ ہیوی صورت جسم سے مجرد نہیں ہوتا کیونکہ اگر مجرد ہوگا۔ صورت سے تو یا ہیوی ذات وضع ہوگا، یعنی اشارہ جسم کو قبول کرنے والا ہوگا یا ذات وضع نہ ہوگا، ہر دونوں صورت کی کوئی صورت نہیں، پس صورت سے ہیوی کے خالی ہونے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے۔ یعنی ہیوی کا صورت سے مجرد ہونا باطل ہے۔ بہر حال یہ بات کہ ہیوی صورت باطل ہے پس اس لئے کہ اس وقت یا منقسم ہوگا یا نہیں۔ دوسری صورت باطل ہے۔ کیونکہ جس چیز کے لئے وضع ہوگی تو وہ منقسم بھی ہوگی یعنی انقسام کے قابل ہوگی جیسا کہ جزیرہ لا تجزی کی نفی کی بحث میں یہ مسئلہ گذر چکا ہے۔

## تشریح

قولہ فصل : طبیعات تین فن پر مشتمل ہے۔ اول مایع الاجسام کے بیان پر مشتمل ہے اور مایع الاجسام کی بحث دس بحث پر مشتمل ہے جن میں سے تین فصل گذر چکی ہے۔ اور اب اس کی چوتھی فصل شروع ہے۔

قولہ ذات وضع : یعنی جب کہ ہیوی ذات وضع ہوگا۔

قولہ کما مر : یعنی محال ہے کہ کوئی جوہر میں موجود ہو اور منقسم نہ ہو۔

لا یخفی علیک انہ لم یرد البتہ ادر من عباراتہ و هو ان کل شیء لہ وضع قابل للانقسام سواء کان جوہرا او عرضا لانہم قائلون بوجود النقطة وما مر فی نفی الجزء ایدل علی ان کل جوہر ذی وضع ایضا کذلک اذ لا امتناع فی تد اخل النقاط قطعا فمرادہ ان کل جوہر لہ وضع فهو قابل للانقسام وحينئذ لا یتیم الکلام الا اذا ثبت ان الہیوی جوہر وقد یستدل علیہ تاسرا بانہا محل



للمصورة الجسدية وقد اشترنا اليه مع ما عليه وتارة بانها جزء للجسم الذي  
هو جوهر وهذا هو دلائل الهيئة المخصوصة جزء للسائر من انما عرض من

ترجمہ

اور آپ یہ بات متفق نہیں ہے کہ مصنف نے اپنی عبارت سے عبادہ معنی کا ارادہ نہیں  
کیا ہے کہ وہ سننے جس کے لئے وضع ہوئی تو وہ انقسام کو قبول کرے گا خواہ وہ جوہر  
ہو یا عرض ہو اس لئے کہ حکما نقطہ کے وجود کے قائل ہیں حالانکہ جزر لا یختر فی الخفی کی بحث میں گذر چکا ہے۔  
وہ اس بات پر دال ہے کہ ہر جوہر ذی وضع انقسام کے قابل ہوتا ہے اس عبارت میں اس کی کوئی  
دلائل نہیں کہ ہر عرض ذی وضع بھی ایسا ہی ہے۔ اس لئے کہ نقطوں کے تداخل میں کوئی استحالة نہیں  
ہے پس مصنف کی مراد یہ ہے کہ ہر جوہر ذی وضع تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس وقت ان کا استدلال تام  
نہیں رہتا۔ لیکن اس وقت جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ بیوی جوہر ہے اور بیوی کے جوہر ہونے پر کبھی تو  
استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ بیوی صورت جسم کا محل ہے حالانکہ ہم اس پر مالک و ماعلیہ کا اشارہ کر چکے ہیں،  
اور کبھی یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ بیوی جسم کا جزر ہے اور جسم جوہر ہے۔ اور اس کو دو کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ  
بیات مخصوصہ تحت کی بھی جزر ہوتی ہے اس کے باوجود وہ عرض ہے (تو جزر ہونا جوہر ہونے کی دلیل نہیں)

شرح

قولہ انہ لم یرد ذی وضع سے بظاہر معلوم ہوتا تھا کہ ذات مراد سے یعنی جو بالذات  
اشارہ قبول کرتی ہو مگر بالذات کی قید سے نقطہ خارج ہو جائے گا کیونکہ وہ بالذات  
ذات وضع نہیں ہوتا۔ اس لئے جوہر کی قید لگانے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ بالذات  
اشارہ حسیہ کو صرف جوہر ہی قبول کرتا ہے۔

قولہ بوجود النقطة : اور نقطہ اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہے مگر تقسیم کو قبول نہیں کرتا لہذا قاعدہ کلیہ سے  
نقطہ خارج ہے۔

قولہ ذی وضع ایضا کذا : ہم نے جوہر پر حکم انقسام کا لگایا ہے عرض پر نہیں۔  
قولہ قابل للانقسام : ماتن کی مراد واضح کرنے کے بعد شارح میبذی نے بات صاف کر دیا کہ جوہر  
ذی وضع ہوگا وہ قابل انقسام ہوگا لہذا اے ماتن پر اعتراض کرتے ہیں۔

قولہ ان الہیوی جوہر : اور بیوی کے جوہر ہونے پر شارح بعض استدلال پیش کرتے ہیں، جو آگے  
قد استدلال بیان کرتے ہیں، سید سند نے ایک شرح ہدایہ اعلیٰ کی لکھی ہے اس میں یہ استدلال بیان کیا ہے۔  
مگر شارح اس کو چونکہ پہلے بیان کر چکے ہیں اس لئے یہاں صرف اشارہ میں بیان کیا ہے۔

قولہ وهو جوہر : لہذا جزر ہونے کے اعتبار سے بیوی بھی جوہر ہے مگر یہ استدلال شارح کو قبول نہیں  
ہے اس لئے فرماتے ہیں کہ وہاں مردوداً



6  
2

ولاسبیل الی الاول لانہا حینئذ امان تنقسم فی جهة واحدة فقط فتكون خطاجوہریا او فی جہتین فقط فتكون سطحاجوہریا او فی ثلاث جہات فتكون جسما، اقول لا یخلو الکلام فی هذا المقام عن اضطراب اذلا شہة فی ان الشق الثانی من الترید الاول هو عدم الوضع مطلقا فان اراد بالشق الاول ذات الوضع فی الجہلة فلا نسلم ان کل مالہ وضع فی الجہلة ومنقسم بالجہات الثلاث منقسم فی الجسم وان اراد ذات الوضع بالذات فمع عدم مساعداة اللفظ لم یکن الترید حاصرا ووجب ایضا حمل الجسم ہرہنا علی الصورة الجسمیة بناء علی انہا الجسم فی بادی النظر کما حملہ شارح المواقف فی هذا المقام علیہا وهو غیر ملائم لہا سیمجی من انہا لو كانت جسما لكانت مرکبة من الہیونی والصورة،

ترجمہ

اور اول صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ اس وقت یا تو ہیونی ایک جہت میں منقسم ہوگا صرف، تو وہ جوہری ہوگا، یا صرف دو جہتوں میں تو وہ سطح جوہری ہو جائے گا۔ یا تینوں جہات میں تو وہ جسم ہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ اس مقام پر مصنف کا کلام اضطراب سے خالی نہیں ہے کیونکہ اس میں شک نہیں کہ ترید اول کی شق ثانی، اور وہ مطلع ذات وضع ہونا ہے۔ بھی اگر شق اول سے فی الجملہ مراد لیا ہے ذات وضع، تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ مالہ وضع فی الجملہ کہ جس کو فی الجملہ وضع حاصل ہو اور وہ تینوں جہات میں منقسم ہوتا ہو وہ جسم ہی میں منحصر ہے۔ اور اگر ذات وضع بالذات مراد لیں تو اول مصنف کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔۔۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ ترید مذکور حاضر نہ رہے گی نیز واجب ہوگا کہ یہاں پر جسم کو صورت جسم پر محمول کیا جائے کیونکہ صورت جسم بادی النظر میں جسم ہوتی ہے جس طرح شارح المواقف نے اس مقام پر صورت کو جسم پر محمول کیا ہے۔ اور یہ مراد لینا غیر مناسب ہے۔ جیسا کہ آئندہ آئے گا کہ صورت جسم اگر جسم ہوگی تو ہیونی اور صورت سے ہوگی۔

تشریح

قولہ فتكون جسما: اور جب جسم ہوگا تو ہیونی اور صورت سے مرکب ہوگا لزوماً۔ فرما کیا تھا، ہیونی کا مجرد عن الصورة ہوتا اور ثابت ہو گیا صورت سے مرکب ہونا۔ قولہ عدم الوضع: باتن نے اس فصل کے شروع میں کہا تھا کہ ہیونی اگر صورت سے مجرد ہوگا تو اس کی دو صورت ہے۔ اول یہ کہ یا تو ذات وضع ہوگا یا نہیں، اسکو شارح نے ترید اول سے تعبیر کیا ہے اور اس میں چونکہ دو چیزیں یعنی ذات وضع نہ ہونا تو اس کو شق ثانی کہا ہے اس لئے شارح کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ ترید اول کی شق ثانی یعنی ذات وضع ہونا مطلقاً۔



قولہ ذات وضع فی الجملۃ : مطلب یہ ہے کہ اشارہ حسی کو قبول کرے فی الجملہ یعنی خواہ بالذات یا بالعرض ،  
قولہ منحصر فی الجسم : یعنی وہ صرف جسم ہی ہوگا ہم تسلیم نہیں کرتے ۔ اس لئے کہ جو عرض جسم میں سیرایت  
کئے ہوئے ہے مثلاً طول ، عرض ، عمق یعنی جسم تعلیمی وہ بھی فی الجملہ ذات وضع ہوتی ہے اور تینوں جہات میں تقسیم  
کو قبول بھی کرتی ہے لہذا یہ ثابت نہیں ہوتا کہ فی الجملہ ذات وضع ہوا اور منقسم جہات ثلثہ میں ہوا اور وہ صرف  
جسم طبعی ہو بلکہ جسم تعلیمی میں بھی یہ بات پائی جاسکتی ہے ۔

قولہ ذات الوضع بالذات : تاکہ جسم تعلیمی اس سے خارج ہو جائے ۔

قولہ لم یکن التوہید حاصرا : اس لئے کہ ذات وضع فی الجملہ کا احتمال باقی ہے اور حصر کا مطلب یہ ہوتا  
ہے کہ اس کے علاوہ دوسری صورت نہ ہو یعنی حصر میں محصور کے ماسوا کی نفی ہوتی ہے ۔

قولہ حمل الجسم : اس لئے کہ بالذات اشارہ کو قبول کرنے والی صورت جسمیہ ہی ہوتی ہے بیوی تو  
اشارے کو بالذات قبول نہیں کرتا ۔

قولہ فی هذا المقام : اور اگر صورت جسمیہ مراد لی جائے تو خرابی پیدا ہو جائے گی جیسا کہ شارح نے  
خود ہی کہا ہے کہ ”وہ غیر ملائم“ بہر حال میڈی نے اس جگہ متعدد خامیاں اس عنوان سے بیان کیا ہے  
کہ مصنف کی عبارت میں اضطراب ہے ۔

وکل واحد منها باطل اما انه لا يجوز ان تكون خطا فلان وجود الخط على  
سبيل الاستقلال اي الجوهرى محال لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين  
قيد هما بعضهما بالمستقيم الاضلاع اقول هذا التقيد مضر لنا لانه لا  
يتم المطلوب الا بابطال الخط الجوهرى مطلقا سواء كان مستقيما او غير  
وهذا الخصوص بابطال المستقيم منه على انه يكفي حينئذ في ذلك  
استقامة ضلع من كل منهما ولا حاجة الى استقامة جميع اضلاعها

ترجمہ

اور ان میں سے ہر ایک باطل ہے ۔ بہر حال یہ بات کہ خط ہونا جائز نہیں ہے تو اس لئے  
کہ خط کا وجود علی سبیل الاستقلال محال ہے ۔ اس لئے کہ جب اس کی دو سطح کی  
طرف میں گئے ، بعض نے ان اطراف کو مستقیم الاضلاع سے مقید کیا ہے ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قید ہمارے  
لئے معز ہے مطلوب تمام نہ ہوگا ۔ لیکن مطلقا خط جوہری کو باطل کرنے سے ۔ برابر ہے کہ وہ مستقیم ہو یا  
اس کے علاوہ ہو ۔ اور یہ قید صرف مستقیم خطوط کے باطل کرنے کے ساتھ خاص رہے گی علاوہ اس  
کے ضلع نے مستقیم ہونا کافی ہے قیاس الاضلاع کے مستقیم ہونے کی حاجت نہیں ہے ۔



**تشریح**

قوله قید ہما : شارح دوسرے کے حوالے سے ایک قید کا اضافہ کرتے ہیں کہ کسی نے مستقیم الامتلاء کی قید لگائی ہے۔ یعنی ملنے والی دونوں سطح کے اطراف مستقیم

ہوں، ٹیڑھے نہ ہوں ورنہ استدلال تام نہیں ہوگا، لیکن شارح اس کی تردید کرتے ہیں کہ اس قید سے فائدہ کے بجائے مضرت ہے۔

قوله الا باطلال : یعنی جب تک مطلقاً خط جوہری کو باطل نہ کر دیا جائے۔

فاما ان یجب تلاقیہما ولا یجب لاجائز ان یجب والا لزم تد اخل الخطوط  
وهو محال لان کل خطین مجموعہما اعظم من الواحد والتداخل یوجب خلافہ  
هف، قيل ان اراد ان کل خطین فرما اعظم من احد ہما فی جہۃ الطول  
فہسلم لکن الکلام لیس فی اجتماعہما فی الطول بل فی العرض وان اراد فی  
جہۃ العرض فہمنوع اذ لا اعظم للخط فی تلك الجہۃ،

**ترجمہ**

یس یا خط جوہر دونوں کی تلاقی سے حاجب ہو گا یا نہ ہوگا۔ حاجب نہ ہونا جائز نہیں ہے

ورنہ خطوط کا تداخل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ دونوں خط کا مجموعہ

ایک خط سے بڑا ہوگا۔ اور اس کے خلاف کو واجب کرتا ہے اور یہ خلاف مفرد ہن ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اگر مصنف نے اپنے قول کل خطین اعظم من احد ہما سے طول میں بڑا ہونا مراد لیا ہے تو مانتے ہیں لیکن کلام ان کے اجتماع طول میں نہیں ہے بلکہ عرض کی جانب کا اجتماع مراد ہے۔ اور اگر جہت عرض میں بڑا ہونا مراد لیا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے۔ اس لئے کہ خط میں جہت عرض پر کی بیشی نہیں ہوتی۔

قوله یوجب خلافہ : کہ دونوں خط ملکر ایک ہو جائیں مگر مجہم ساقی باقی رہے۔ اس لئے دو خط اور ایک خط کا برابر ہونا لازم آئے گا۔

**تشریح**

قوله قیل : اس مقام پر شارح ایک اعتراف کرتے ہیں اس قاعدہ پر کہ دو خط کا مجموعہ بمقابلہ ایک کے بڑا ہوتا ہے۔ جو قیل سے بیان کیا ہے۔

وتوصیہ ان امتناع التداخل انما هو فی المقادیر من حیث ہی مقادیر فیہا لا  
مقدار لہ اصلا لا یمتنع التداخل فیہ لوجہ من الوجود ومالہ مقدار لہ  
اصلا لا یمتنع التداخل فیہ لوجہ من الوجود ومالہ مقدار لہ فی جہۃ احدہ  
فقط امتنع التداخل فیہ من تلك الجہۃ فقط ومالہ مقدار لہ فی جہۃ ین



فقط امتنع التداخل فيه من تينك الجهتين فقط دون الجهة الثالثة وما  
لمقدار في الجهات الثلاث امتنع التداخل فيه بالكلية فان قلت فعلى ما  
ذكرت لا يمتنع التداخل في الاجزاء التي لا يتجزئ اذ لا مقدار لها اصلا قلت  
الحكم بامتناع التداخل فيها انما هو على تقدير تركيب الجسم منها اذ على هذا  
التقدير لو تداخلت لم يرد يحصل من انضمام بعضها الى بعض ما لمقدار اس  
في جهة مطلقا فضلا عما لمقدار في الجهات الثلاث انتهى كلامه ،

ترجمہ

اس جگہ اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تداخل کا محال ہونا مقداروں میں ہوا کرتا ہے  
مقدار ہونے کی حیثیت سے ، پس جس میں کوئی مقدار نہیں مثلا نقطہ ، اس میں تداخل  
ہونا بھی محال نہ ہوگا کسی بھی طریق پر (طول و عرض و عمق وغیرہ) اور جس میں مقدار ایک جانب میں پائی جاتی  
ہے صرف تو صرف تو اس میں تداخل ایک جہت میں محال ہو گا جیسے اور جس میں دو جانبوں میں مقدار ہو  
تو اس میں انہیں میں تداخل محال ہو گا نہ کہ تیسری جہت میں ۔ اور جس میں تینوں جہات میں مقدار پائی ہوئی  
ہے تو اس میں تینوں جہات میں تداخل محال ہے یعنی بالکل تداخل محال ہے ۔

پس اگر تم اعتراض کرو کہ تمہارے بیان کی بناء پر اجزاء لا تجزئ میں تداخل محال نہ ہونا چاہیے کیونکہ  
اس میں کسی جانب میں مقدار نہیں ہوتی ۔ تو میں جواب دوں گا کہ ان میں تداخل کا محال ہونا اس شرط پر  
ہے کہ جسم ان اجزاء سے مرکب ہو ، کیونکہ اگر اس تقدیر پر اجزاء میں تداخل ہو گیا ، تو ان اجزاء کے ایک  
دوسرے سے ملنے میں کوئی مقدار کسی بھی جہت میں حاصل نہ ہوگی ۔ چہ جائے کہ تین جہات میں مقدار کا ہونا  
قوله لا يمتنع التداخل : جیسے جہت طول ، عرض ، عمق ، کسی میں بھی تداخل محال نہیں ہے ،  
قوله في جهة واحد فقط : مثلاً خط کہ اس میں جانب طول پر مقدار ہوتی ہے عرض میں

شرح

نہیں کیونکہ خط اسی جوہر کا نام ہے جو سطح کا طرف ہوا اور جانب عرض میں مقدار نہ ہو ۔  
قوله فلان قلت : ایک اعتراض ہے کہ فلا مقدار له ان میں جس میں تینوں جہات میں مقدار نہیں پائی جاتی  
اس میں تداخل بھی بالکل محال نہیں ہے ۔ حالانکہ اس میں تداخل محال ہے جیسا کہ آپ سابق میں بیان  
کر کے آئے ہیں ،

اقول اذا فرض الخط الجوهرى بين خطين جوهرين بل بين جسمين ۔  
فالتداخل هناك محال كما صرح به شارح البواقي فثبت قال لبيان  
استحالة التداخل بين الاجزاء التي لا يتجزئ ان بداهة العقل شاهدة



بان المتکثر بذاته یمتنع ان یتداخل فی مثله بحیث یصیر حجمها لحجم واحد منها وقد ظہر منه ان قوله الحکم بامتناع التداخل انما هو علی تقدیر ترکیب الجسم منها مردود لان تداخل تلك الاجزاء محال فی نفسها سواء ترکیب الجسم منها اولاً ، والتفصیل ان یقال ان البداهة تحکم بان تداخل الجواهر محال مطلقاً واما تداخل غیرها فغلی ما فصله المعترض فلا یحسن قوله امتناع التداخل انما هو فی المقادیر من حیث هی مقادیر نعم امتناع التداخل فی المقادیر انما هو من حیث مقادیر

### ترجمہ

میں کہتا ہوں کہ جب دو خط جوہری کے درمیان ایک خط جوہری فرض کیا گیا بلکہ دو جسم کے مابین فرض کیا گیا تو اس صورت میں تداخل محال ہے جیسا کہ اس کی صراحت شارح موافق نے کیا ہے جہاں انہوں نے اجزاء لا تجزئی کے درمیان تداخل کے محال ہونے کے بیان میں کہا ہے کہ عقل کی ہدایت اس بات پر شاہد ہے کہ تمیز بذاتہ محال ہے کہ اپنے مثل میں تداخل کرے۔ اس طور پر کہ دونوں کا حجم تداخل کے بعد ایسا ہو جائے کہ دونوں میں سے ایک کا حجم تھا۔ عجیب کے قول سے ظاہر ہوا کہ تداخل کے محال ہونے کا حکم ان اجزاء سے جسم کے مرکب ہونے کی صورت میں ہے۔ یہ قول عجیب کا مردود ہے کیونکہ ان اجزاء کا تداخل فی نفسہ محال ہے خواہ ان سے جسم مرکب ہو یا نہ ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ہدایت کے حکم سے جواہر کا تداخل مطلقاً محال ہے۔ رہے ان کے علاوہ کا تداخل، تو جیسا کہ عجیب نے اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے لہذا اس کا قول مناسب نہیں ہے کہ مقادیر میں تداخل کا محال ہونا مقدار ہونے کی حیثیت سے ہے۔

ترجمہ مع قولہ اقول اذا فرض یہاں سے قبل والے کا جواب اور فان قلت والے کا رد کرتے ہیں۔

قولہ محال : دو جسم کے مابین خط جوہری کا فرض کرنا ان کے لئے مفید نہیں ہے کیونکہ جوہر اگر کسی چیز میں موجود ہو یعنی تمیز بالذات ہو تو اس میں تداخل لازم نہیں آتا۔ البتہ تمیز بالذات خط جوہری کا تداخل خط عرض میں جو کہ طرف سطح کہلاتا ہے اس میں تداخل محال ہے۔

قولہ : التفصیل : اب شارح میبذی اس مسئلہ پر کہ تداخل کہاں محال ہے اور کہاں جائز ہے ایک تفصیل بیان کرتے ہیں۔

قولہ : ولا یحسن قولہ : کیونکہ جواہر میں تداخل بلا قید اور بغیر کسی حیثیت کے محال تھا۔ قولہ من حیث مقادیر : اور جہاں تک جواہر کا تعلق ہے ان میں جوہر ہونے کی حیثیت سے تداخل محال ہے



وقد یجاب عن اصل الاعتراض بان الناظر معترف بان مجموع الخطین اعظم من  
احدهما فی الطول فلو تدخّل الخط المستقل المتوسط بین الخطین العربین  
فی احد هما لمرکب الممتد اخلاصا مع اطول من احد هما والا لمرکب الخط  
المستقل متوسطا بینهما بل یقع خاسرا جاعنا لکن المفسر وضع انه متوسط هف  
اقول فساد لا ظاهر لان الناظر معترف بان کل خطین مجموعهما اعظم من  
الواحد اذا كانا متلاقیین فی الطول واما اذا كانا متلاقیین فی العرض فلا ولا

## ترجمہ

اصل اعتراض کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ معترف کو اس بات کا اعتراف ہے کہ  
دو خط کا مجموعہ ایک کے بمقابلہ جہت طول میں بڑا ہوتا ہے۔ لہذا اگر وہ خط مستقل  
جو دو خط کے وسط میں فرض کیا گیا ہے، اگر یہ دونوں خط عرض ایک دوسرے میں تلاقی کر گئے تو تدخّل  
کرنے والے دونوں ملکر جانب طول میں دوسرے سے بڑے نہ ہوں گے ورنہ تو خط متوسط دونوں کے  
درمیان میں نہ رہے گا بلکہ دونوں کے باہر میں واقع ہو گا مگر فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ وسط میں ہے یہ  
خلاف مفروضہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا فاسد ہونا بالکل ظاہر ہے۔ صاحب قیل اس بات کا معترف  
ہے کہ دو خط کا مجموعہ خط واحد سے بڑا ہوتا ہے۔ جب دونوں جہت طول میں طاقی ہوں اور ہر حال میں  
وہ عرض میں طاقی ہوں تو نہیں۔

## شرح

قوله وقد یجاب : یہ جواب شارح عربانی کا ہے۔ جو اس مفروضہ پر مشتمل ہے کہ مراد  
لینے والے کی یہ ہے کہ دو خط کا مجموعہ ایک خط کے بمقابلہ ہر حال بڑا ہوتا ہے خواہ  
جانب طول میں اجتماع ہو یا عرض میں۔ اور جواب اس اصل اعتراض کا ہے جو شروع میں متن کے بعد ان  
الفاظ سے کیا گیا ہے کہ قیل ان اراد (الی اخر) فمنوع : سے اعتراض کیا گیا ہے۔  
قوله اطول من احدهما : تو معترف کا یہ کہنا کہ طول میں بڑا ہو جائے درست نہیں ہے۔

ولاجاز ان یجب والا لا نفس الخط فی جہتین لان ما یلاقی منہ احدهما  
غیر ما یلاقی الآخر وهو محال واما انہ لا یجوز ان تكون سطحاً فلا نہا لو كانت  
سطحاً فاذا انتہی الیہ طرفا الجسمین فاما ان یجب تلاقیہما ولا یجب وکل  
واحد منہما باطل علی ما مر واما انہ لا یجوز ان تكون جسماً فلا نہا لو كانت  
جسماً لكانت مرکبة من الہیولی والصورة لہا مروا ما انہ لا سبیل الی الثانی  
فلا نہا اذا كانت غیر ذات وضع فاذا اقترب بہا الصورة الجسمیة وصارت



حينئذ ذات وضع بالصن و سارة فاما ان لا تحصل في بعض الاحيان دون بعض

ترجمہ

اود جائز نہیں ہے کہ خط وسط عاجب ہے ورنہ خط وسط منقسم ہو جائے گا دو جہتوں میں کیونکہ وسط کا وہ حصہ جو ان میں سے کسی ایک سے ملاتی ہے وہ غیر ہے اس جانب سے کہ جس طرف سے متوسط دوسرے خط سے ملاتی ہے اود یہ محال ہے اود ہر حال یہ جائز نہیں کہ سطح ہو۔ کیونکہ اگر سطح ہو تو جب اس کی طرف دو جسم کی سطح اگر ملے گی تو یا ان دونوں کے ملنے سے مانع ہوگی یا نہیں، دونوں صورت باطل ہے جیسا کہ خط میں گزر چکا ہے۔ اود ہر حال یہ بات کہ جسم ہونا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اگر بیوی جسم ہوگا تو بیوی اور جسم سے مرکب ہوگا جیسا کہ بارہا گزر چکا ہے اور یہی یہ بات کہ دوسری صورت باطل ہے تو اس لئے کہ بیوی جب غیر ذات وضع ہوگا تو جب اس کے ساتھ صورت جسمیہ مقارن ہوگی اود اس وقت وہ بدلتا ذات وضع ہو جائے گا تو بس وہ کسی چیز میں بھی محال نہ ہوگا یا جمیع احوال میں حاصل نہ ہوگا یا بعض چیز میں حاصل ہوگا اود بعض میں حاصل نہ ہوگا۔

شرح

قولہ اقتربت بہا الصورة: کیونکہ جسم ہونے کے لئے صورت کا اقتران بیوی کیساتھ ضروری ہے اس لئے سوال پیدا ہوا کہ جب بیوی کے ساتھ صورت جسمیہ کا اقتران ہوگا تو ذات وضع: کیونکہ اقتران کے ساتھ ترکب ہوگا اور صورت و بیوی سے ملکر جسم تیار ہوگا کیونکہ جب جسم تیار ہوگا تو جسم کا وجود بغیر ذی وضع ہونے کے محال ہے۔  
قولہ دون بعض: مانتی کے چیز میں حاصل ہونے کی تین صورت بیان کیا ہے جن میں سے اول دو کو باطل کریں گے اور تیسرے سے اپنا مدعا ثابت کریں گے۔

قيل عليه يجوز ان لا يقترب بها الصورة اذ اجيب بانها بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الصورة لم تكن هيولى بل من المقارقات وان قبلتها فحق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن ما لا يلزم منه المحال لكن عروض الصورة لها مستلزم للمحال لا يقال الممتنع بالغير ممكن ان يستلزم ممتنعا بالذات كما ان عدم العقل الاول يستلزم عدم الواجب وممتنع لذاته لانا نقول . . . الممتنع بالغير يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب ولما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم المحال واللام يكن ممكنا بالذات وهذا ليس كذلك لان



الهیوتی المجردة اذا نظر اليها في حد ذاتها من غير نظر الى المانع وفرض الحوت  
الصورة اياها يلزم منه محال وقد يجاب عنه ايضا بان الكلام في هیوتی  
الاجسام هل كانت مقترنة بالصورة في اصل الفطرة غیر منفکة عنها  
کما هی الان او كانت في اصل الفطرة مجردة ثم اقترنت بالصورة ،

### ترجمہ

اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ہیوتی کے ساتھ کبھی بھی شے مقارن  
نہ ہو، تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بات اس کی ذات کو مد نظر رکھ کر ہو رہی ہے  
اور اگر بالذات وہ صورت کو قبول نہ کریگا، تو ہیوتی نہ ہوگا بلکہ مقارقات میں سے ہوگا اور اگر بالذات  
قبول کرتا ہے تو صورت کا لائق ہیوتی کے ساتھ بحسب الذات ممکن ہوگا۔ اور ممکن وہ ہے جس کے فرض  
و قوع سے محال لازم نہ آئے لیکن صورت جسمیہ کا عارض ہونا محال کو مستلزم ہے۔ افسوس کہ اعتراض نہ  
کیا جائے کہ متمتع بالغير ممکن ہے متمتع بالذات کو مستلزم ہو جانے کو، جیسے عقل اول کا عدم عدم واجب کو  
مستلزم ہے اور یہ لذاتہ متمتع ہے۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ متمتع بالغير متمتع بالذات کو مستلزم ہوتا ہے متمتع  
ہونے کی حیثیت سے۔ اسے کہ عقل اول کے عدم کا عدم واجب کو مستلزم ہونا اس حیثیت سے ہے کہ  
عقل اول کا وجود واجب ہے۔ اور اس کا عدم متمتع ہے واجب الوجود کی وجہ سے۔ اور بہر حال اسکی  
ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اور اسود خارجہ سے قطع نظر کرتے ہوئے تو یہ محال کو مستلزم نہ ہوگا ورنہ  
مکن بالذات باقی نہ رہے گا۔ اور یہاں پر ایسا نہیں ہے کیونکہ مجرہ جب اس کو اس کی ذات کی طرف  
تفکر کیا جائے اور اس کی جانب نہیں۔ اور جسمیہ کا لائق ہونا اس کے ساتھ فرض کر لیا جائے تو اس کے  
محال لازم آتا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کلام اجسام کے ہیوتی میں ہو رہا ہے کہ اصل فطرت میں آیا ہیوتی  
صورت کے ساتھ مقارن غیر منفک تھا جس طرح پر آج ہے یا اصل فطرت میں صورت سے مجرہ تھا،  
پھر بعد میں صورت کے ساتھ مقارن ہو گیا۔

### تشریح

قولہ قبل علیہ : کیونکہ استحالة دو چیزوں کی وجہ سے لازم آتا ہے اول یہ کہ  
ہیوتی مجرہ ہے دوم یہ کہ صورت کے ساتھ مقترن ہے اور یہ بھی تو ممکن ہے کہ ہیوتی  
کا صورت کے ساتھ اقتران ہی محال ہے کیونکہ ہیوتی کی ماہیت صورت کو قبول کرنے سے مانع ہے تو ہیوتی اپنے  
فطری تجرہ پر باقی رہے گا۔ اور صورت کے ساتھ اقتران لازم نہ آئے گا۔  
قولہ من المفارقات : اس وجہ سے کہ ہیوتی وہ جو ہرے جو محل ہے اور صورت جسمیہ کو قبول کرتا ہے  
لہذا قبول نہ کرنے میں ہیوتی ہونے سے خارج ہو جائے گا۔



قولہ مستلزم للمحال : اشکال وارد ہوا ہے ممکن بالالیزم المحال کی بنا پر۔

قولہ عدم العقل الاول : جو واجب بالغیر ہے اور عدم محال ہے۔

قولہ عدم الواجب : یعنی جب عقل اول نہ ہوگی تو واجب بھی معدوم ہوگا۔

قولہ محتتم لذاتہ : تو جس طرح اس مثال میں عقل اول کا عدم محال ہے لذاتہ ممکن ہے مگر چونکہ وہ

واجب لذاتہ کا معلول ہے تو معلول ہونے کی وجہ سے اس کا عدم محال ہے لہذا عقل اول کا عدم محال

بالغیر ہوا لیکن اگر عقل اول جو ممکن لذاتہ اور محتتم بغیرہ ہے تو اس سے دوسرا محال لازم آئے گا یعنی واجب

لذاتہ کا عدم، تو لایقال سے عجیب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہیولی کا کسی چیز میں حاصل نہ ہونا اگرچہ محال ہے

لیکن غیر کی وجہ سے ہے۔ بالفاظ دیگر انیکہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ ممکن ہے جس سے محال لازم نہ آئے

کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ ممکن ذاتی ہو مگر غیر کی وجہ سے محال ہو لہذا محال لازم آجائے گا جیسے عقل اول

مکن ذاتی ہے کیونکہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہے مگر یہی محتتم بالغیر بھی ہے یعنی واجب کا معلول بھی ہے

اس لئے اس کے عدم سے علت یعنی واجب کا عدم ہونا لازم آئے گا جو محال بالذات ہے لہذا محتتم

بالغیر محتتم بالذات کو مستلزم ہو گیا۔

قولہ من حیث انہ محتتم : جیسے عقل اول کی دو حیثیت ہے اول ممکن بالغیر ہونا، دوسرے معلول ہونا

علت واجب کا۔ تو محال جو لازم آتا ہے تو اس حیثیت سے کہ عقل اول واجب کا معلول ہے لیکن عقل

اول کی پہلی حیثیت یعنی ممکن اور محتاج للغیر ہونا اس حیثیت میں کوئی محال نہیں ہے۔

قولہ عدمہ محتتم، اور عقل اول میں وجود کا واجب ہونا اور عدم کا محال ہونا واجب لذاتہ کے معلول

ہونے کی وجہ سے ہے

قولہ عن الامور الخاسریۃ : یعنی اس بات میں قطع نظر کرتے ہوئے کہ عقل اول واجب کا معلول ہے۔

قولہ ہینالیس کذلک : یعنی ہیولی کے ساتھ صورت کے لائق ہونے میں ہیولی کو ذات کی طرف

نظر کر کے مستلزم محال ہے۔

قولہ من غیر نظر الی المانع : یعنی حقوق صورت کی طرف نظر نہ کی جائے

قولہ کما فی الان : کہ ہیولی صورت کے بغیر پایا نہیں جاسکتا مقرر ہو کر ہی پایا جاسکتا ہے۔

والاول والثانی محالان بالبداهۃ والثالث ایضا محال لان حصولہا فی

کل واحد من الاحیاء ممکن لان الہیولی علی ذلک التقدير نسبتہا الی

جہیم الاحیاء علی السوۃ وکذلک نسبتہا للصورة الجسمیۃ فانہا

تقتضی حیزا مطلقا لامعینا،



ترجمہ

اور اول اور ثانی دونوں محال ہیں بلکہ ہر چیز میں ممکن ہے کیونکہ ہر چیز میں اس صورت میں اس کی نسبت تمام چیز میں برابر ہے۔ اسی طرح صورت کی نسبت ہے کیونکہ وہ بھی چیز مطلق کا تقاضہ کرتی ہے متعین چیز کا تقاضہ نہیں کرتی۔

فلو حصلت فی بعض الاحیان دون بعض بلزم الترجیح بلا مرجح وهو محال  
قیل یجوز ان تقتضیہ الصورۃ النوعیۃ المقارنۃ للصورة الجسبیۃ علی  
ماسید کوا واجب بان الصورۃ النوعیۃ وان عینت مکانا کلیاً لکن  
نسبتہا الی جمیع اجزائہ واحدۃ فلا تخصیص للہیولی بجزء معین منها  
ولہ ان تقول یجوز ان یقارن الہیولی صورۃ اخری احوالۃ من  
الاحوال تعین لہا بعض اجزاء المکان الکی والیضا قد یكون الہیولی المجرودۃ  
ہیولی عنصر کلی فلا حاجۃ فی التخصیص الی غیر الصورۃ النوعیۃ،

ترجمہ

پس اگر بعض چیز میں حاصل ہو اور بعض دوسرے چیز میں حاصل نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور یہ محال ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ صورت نوعیہ جو صورت کے ساتھ مقارن ہوتی ہے مگر وہ چیز کا تقاضہ کرتی ہے جب کہ اثبات صورت نوعیہ کی فصل میں مصنف اس کو ذکر کریں گے تو اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ صورت نوعیہ اگرچہ مکان کا تعین کرتی ہے لیکن اس کی نسبت تمام اجزاء کی جانب ایک ہی ہوتی ہے۔ پس صورت نوعیہ چیز کے کسی معین جز میں ہونی کے تخصیص بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اسے مخاطب تیرے جائزے کہ یہ کہو کہ جائز ہے کہ ہونی کے ساتھ کوئی صورت آخر مقارن ہو (جیسے شخصی صورت) یا کوئی خاص حالت ہو احوال میں سے تو ہونی کے لئے مکان کلی کے بعض کی تعین کر دیتی ہو۔ اور نیز کبھی ہونی مجرود ہونی۔ عنصر کلی ہوتا ہے لہذا صورت نوعیہ سے تخصیص کی حاجت نہیں ہوگی۔

شرح

قولہ یجوز ان تقتضیہ : یہ میرک شاہ کا قول ہے۔  
قولہ ماسید کوا : جہاں پر۔ فصل فی اثبات الصورۃ النوعیۃ کا مستقل عنوان قائم کریں گے۔

قولہ واجب : جواب کا حاصل یہ ہے کہ ترجیح بلا مرجح کا اعتراض پھر بھی لازم آئے گا چاہے صورت نوعیہ ہی چیز کا سبب ہو۔



قوله علی السویتی : لہذا کسی خاص مکان میں ہیوئی کا حاصل ہونا اور دوسرے متعین مکان میں نہ حاصل ہونا ترجیح بلا مرجح ہوگا اس لئے صورت نوعیہ سے متعین مکان کی ضرورت پوری نہیں ہوتی اور اس مسئلہ پھر وہیں کا وہیں رہا یعنی ترجیح بلا مرجح لازم آتا۔

قوله ذلك ان تقول : یہ صاحب محاکمات کا قول ہے جس میں اجیب الخ کے جواب کا رد ہے۔  
قوله اجزاء البکان الکلی : لہذا اس صورت میں کہ تخصیص صورت تخفیف یا حالت خاصہ ایسی ہو جو ہیوئی کے مکان جزئی میں خاص ہونے کا سبب ہو تو ترجیح بلا مرجح کا سوال ختم ہو جائے گا۔  
قوله والیدنا قد نکون : جب کہ فصل کے شروع میں مجرد ہونا فرمن کیا گیا ہے۔

وقد یجاب بان الہیوئی اذا حصلت فی بعض الاحیان فلا بد ان یتخصص کل جزء من اجزائها بجزء معین من اجزاء ذلك الحیز والصورة النوعية لا تقتضی ذلك لان نسبتها الى جميع الاجزاء علی السویتی فتتخصیص الاجزاء بالاجزاء مع تساوی نسبتها اليها یكون ترجیحاً بلا مرجح قطعاً ولا یبعد ان نقال ان الہیوئی المقارنہ للصورة المتصلة متمصلة فتكون اجزائها مفروضة لا موجودة فی الخارج فلا تقتضی مکاناً وقد جاز ان تكون هنالك حالة مخصوصة للہیوئی بوضع معین

**ترجمہ** اور اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ ہیوئی جب بعض چیز میں حاصل ہوگا تو ضروری ہے کہ چیز کے اجزاء میں سے ہر چیز کے ساتھ ہیوئی کے اجزاء خاص ہوں۔ اور صورت نوعیہ اس کا تقاضا نہیں کرتی اس لئے کہ اس کی نسبت تمام چیز کی طرف برابر ہوتی ہے لہذا ایک دوسرے کے اجزاء کی تخصیص صورت نوعیہ کی نسبت کے مساوی ہونے کے ساتھ ترجیح بلا مرجح ہے۔  
اور بعید نہیں ہے کہ کہا جائے کہ جو ہیوئی صورت کے ساتھ قائم ہے وہ صورت کے ساتھ متصل ہو تو اس کے اجزاء مفروضہ ہوں گے موجود فی الخارج نہ ہوں گے لہذا اجزاء مکان مخصوصہ کا تقاضا بھی نہ کریں اور ترجیح کا سوال پیدا نہ ہوگا۔ اور جائز ہے کہ وہاں پر کوئی مخصوص حالت ہو جو ہیوئی کے لئے وضع معین کے ساتھ مخصوص بن رہی ہو۔

**تفسیر** قوله قد یجاب : یہ اصل اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ تھا کہ ہو سکتا ہے کہ مکان کا تقاضا اس صورت نوعیہ نے کیا ہو جو صورت جسمیہ کے ساتھ مقارن ہوتی ہے۔  
قوله من اجزاء ذلك الحیز : گویا ہیوئی کے اجزاء کے ساتھ خاص ہو جائیں۔



قوله لا تقتضي ذلك : یعنی یقیناً اجزاء صورت نوعیہ کا کام نہیں ہے ۔  
 قوله ولا یبعد : قریباً ہے جو جواب دیا گیا ہے اس پر رد کرنا مقصود ہے ۔  
 قوله وجاہ : یہ جواب غالباً یہ تسلیم کرنے کے بعد ہے کہ ہیولی کے اجزاء خارج میں موجود ہوتے ہیں ۔ تو  
 گویا عجیب نے پہلے یہ کہہ دیا ہے کہ اجزاء کے خارج میں موجود ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر وجود  
 اجزاء تسلیم کر لیا جائے تو جائز ہے کہ شخص کی خاص حالت ہو جو وضع معین کا ہیولی کے لئے تقاضہ کرتی ہو

ولا یلزم الاعتراض علی هذا التقدير بیان یہاں ان الباء اذا انقلب هو ماء و علی  
 العکس صائر المتقلب اولی بموضع من اجزاء الخیز الطبعی لیا القلب الیہ مع  
 تساوی نسبتہ الیہا فلتنک الہیولی بعد مقارنتہ الصورتہ اولی بحیز مع تساوی  
 نسبتہا الی جمیع الاحیان لان الموضع السابق یقتضی الموضع اللاحق فلا ینکون  
 ترجیحاً بل مرجح ای اذا انقلب مثلاً جزء من الباء هو ماء فان کان قبل الانقلاب  
 فی الموضع الطبعی للماء انتقل الی اقرب مواضع الهواء من ذلك الموضع فالقرب  
 مرجح للحصول فیہ وان کان قبل الانقلاب فی موضع الهواء قسراً استقر فیہ  
 بعداً طبعاً فالاحصول فی ذلك الموضع مرجح ولا یتصور مثل ذلك فی  
 الہیولی لا و وضع لہا اصلاً ،

## ترجمہ

اور اعتراض لازم نہ آئے گا اس صورت میں ، اس طرح کہ کہا جائے کہ پانی جب ہوا  
 میں تبدیل ہو جائے یا اس کے برعکس ہو تو بدلنے والا اولی مکان میں ہو جاتا ہے حیز  
 طبعی کے اجزاء میں سے جبکہ وہ اس کی طرف تبدیل ہو کر پہنچ جاتا ہے باوجودیکہ اس کی نسبت تمام اجزاء  
 کی طرف مساوی ہے لہذا ممکن ہے کہ ہیولی صورت کے ساتھ مقارن ہونے کے بعد کسی ادنی چیز میں فائز  
 ہو جائے باوجودیکہ حیز کی نسبت تمام کی طرف مساوی ہے ۔ اس لئے کہ وضع سابق کا وضع لاحق تقاضہ  
 کیا کرتی ہے ۔ لہذا ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے گا ۔ یعنی مثلاً جب پانی کا کوئی جزء ہوا میں تبدیل ہو جائے  
 تو اگر وہ انقلاب سے پہلے موضع طبعی میں واقع تھا پانی کے ۔ تو وہ ہوا کے قریب ترین پر جو اس مقام  
 سے قریب تر ہوتا ہے تو قریب اس حیز میں حصول کے لئے مرجح ہوتا ہے ۔ اور اگر انقلاب سے پہلے موضع  
 ہوا میں قسراً سر کی وجہ سے تھا ۔ تو اب بعد میں طبعی تقاضے سے ٹھہر جائے گا ۔ تو پہلے سے اس مقام  
 پر اس کے لئے مرجح بن گیا ہے مگر اس جیسا انقلاب اس ہیولی میں نہیں پایا جاسکتا کہ جس کے لئے  
 بالکل وضع ہی نہ ہو ۔



## تشریح

قولہ ولایلزم: یعنی اس تقدیر پر کہ ہیولی مجردہ صورت کے ساتھ لاحق ہونے کے بعد کسی چیز میں حاصل ہونے پر ترجیح بلا مرجح کا سوال لازم آئے گا، ہی نہیں قولہ اذا القلب هو: یعنی غلبہ برودت کی وجہ سے ہوا پانی سے بدل جائے۔ قولہ مع تسادی نسبتہ: جیسے اس میں ترجیح بلا مرجح کا سوال نہیں پیدا ہوا۔ اے قولہ یقتضی الوضع الاحق: ایسے ہی جیسے معدّ معدّہ کا تقاضہ کیا کرتا ہے لہذا وجود میں دونوں جمع نہیں ہوتے۔

قولہ ولا یتصور: فرض کر دو کہ ہیولی مجردہ ہے۔ اور مجرد کے بعد صورت جیسے کہ ساتھ مقارن ہوا تو بلاشبہ ذات وضع ہو جائے۔ اس کے بعد ایک زمانہ تک اس سے مجرد رہے اور ذی وضع ہوتا اس کا باقی نہ رہے پھر دوبارہ ہیولی مجردہ اس صورت کے ساتھ مقارن ہو جائے تو اس وقت اس کے لئے وضع حاصل ہو جائے گی۔ اور ساتھ ہی تفصیل موضع بھی حاصل ہو جائے گی اور وضع سابق وضع لاحق کے لئے مرجح بن جائے گی۔ پانی میں جس طرح آپ نے ذکر کیا ہے۔

## فصل

فی اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام كلها انواعاً  
اعلم ان لكل واحد من الاجساد الطبيعة صورة اخرى غير الصورة  
الجسمية لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز اي باقتضاد  
السكون في المكان عند حصوله فيه والحركة اليه عند خروجه عنها  
دون البعض بل بسائر اثاره ليس لامر خارج عن الجسم بالضرورة  
وللهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة كما سيجي وايضا هيولى العناصر  
مشتركة لانقلاب بعضها بعضا فلا تكون مبدأ الامور المختلفة

## ترجمہ

صورت نوعیہ کے اثبات کے بیان میں یہ فیصل ہے۔ اور صورت نوعیہ وہ صورت ہے کہ جس کے ذریعہ تمام اجسام نوع میں تقسیم ہوتے ہیں۔ جان لو کہ اجسام طبعیہ میں سے ہر جسم کے لئے دوسری صورت ہے جو صورت جسمیہ کے علاوہ ہے۔ کیونکہ بعض اجسام کا بعض چیز کے ساتھ خاص ہونا یعنی مکان میں سکون کا تقاضہ کرنا اس میں حاصل ہوجانے کے وقت اور اس کی طرف حرکت کرنا اس کے خارج ہونے کے وقت نہ کہ بعض کے ساتھ بلکہ تمام آثار میں



یہ امر خارج کی وجہ سے نہیں ہے۔ جو جسم سے خارج ہو بدلتا ہے۔ اور نہ ہیونی کی وجہ سے ہے کیونکہ وہ قابل ہے  
تو وہ فاعل نہیں ہو سکتا جیسا کہ اُستاد فرماتا ہے۔ نیز چونکہ عناصر کا ہیونی مشترک ہے کیونکہ ایک عنصر دوسرے  
عنصر سے بدلتا رہتا ہے لہذا وہ امور مختلفہ کے لئے مبداء نہیں ہو سکتا۔

## شرح

قولہ فصل : ما یعم الاجسام کی یہ پانچویں فصل ہے جس میں صورت نوعیہ کو ثابت کیا ہے  
چنانچہ عنوان معین کیا ہے کہ صورت نوعیہ کے اثبات میں، اس صورت کے اثبات  
میں کہ جو نوع کی طرف منسوب ہے تقویم اور تحصیل میں کیونکہ جسم اس کے ذریعہ قائم اور حاصل ہوتا ہے۔  
اس کا دوسرا نام صورت طبعیہ بھی ہے اس وجہ سے کہ یہی قوت جسم کے حرکت و سکون کے لئے مبداء ہوتی ہے  
قولہ اعلم : مثالیہ جسم میں تین اجزاء مانتے ہیں، ہیونی، صورت جسمیہ، صورت نوعیہ۔ جس سے جسم نوع میں  
تبدیل ہوتا ہے اور اس سے مختلف آثار صادر ہوتے ہیں انواع کے اختلاف کے لحاظ سے جیسے حرکت،  
سکون، احتراق، ترطیب۔ حتیٰ کہ ہر جسم نوعی خارج میں مادہ، صورت جسمیہ اور مذکورہ مبادی کا مبداء جس کا  
نام صورت نوعیہ ہے اس سے مرکب مانتے ہیں۔ اور حکماً اشراقیہ کے یہاں مشہور قول یہ ہے کہ جسم ان کے  
نزدیک صورت جسمیہ بسیط کا نام ہے۔ البتہ اجسام نوع میں اعراض قائم یا جسمیہ سے تبدیل ہوتے ہیں  
قولہ صورۃ اخری : جس دوسری صورت کے ذریعہ اجسام نوع میں تقسیم ہوتے ہیں اور وہ دوسرے  
آثار کا مصدر بھی ہوتی ہے۔

قولہ بسا اثار : مثلاً جرات اور یوست الگ کے لئے اور رطوبت اور برودت پانی کیلئے  
قولہ لا للہیونی : اختصاص بعض جزا اور آثار کے ساتھ ہیونی کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ یہ کام تو  
توثرہ کا ہے اور ہیونی قابل ہوتا ہے فاعل توثرہ نہیں ہوتا۔  
قولہ کما سیبھی : الہیات کے فن ثانی میں واجب بالذات عالم بالکلیات ہے کے عنوان کے  
تحت اس مسئلے کو ذکر کریں گے۔

فحينئذ اما ان يكون للجسمية العامة اى الصورۃ الجسمية المتشابهة في  
جميع الاجسام او بصورۃ اخرى لاسبيل الى الاول والا لا شترکت الاجسام  
كلها في ذلك فتعين الثانى وهو المطلوب لا يخفى عليك انه لا بد لاختصاص  
الاجسام بصورها النوعية من سبب وقد ذهبوا الى ان الاختصاص  
في الاجسام العنصرية لان الهادة العنصرية قبل حدوث صورۃ فيها  
كانت متصفة بصورۃ اخرى الاجلها استعداد لقبول الصورۃ اللاحقة  
واما في الاجسام الفلكية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة



الفلك الآخر وكل مادة فلكية لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها،

**ترجمہ**

اور اس وقت یا تو یہ جسم عامہ کی وجہ سے ہوگا یعنی اس صورت جسم کی وجہ سے کہ جو تمام اجسام میں مشابہ ہے یا صورت اخری کی وجہ سے ہوگا۔ اول صورت باطل ہے ورنہ تمام اجسام اس میں مشترک ہو جاتیں گے۔ پس ثانی صورت متعین ہے اور یہی مطلوب ہے۔ آپ پر یہ بات مخفی نہ رہے کہ صورت نوعیہ کے ساتھ تمام اجسام کے اختصاص کے لئے سبب کی ضرورت ہے۔ اور اس کی طرف حکماء گئے ہیں کہ اجسام عنصریہ میں اختصاص اس وجہ سے ہوتا ہے کہ مادہ عنصری اس میں صورت کے حدوث سے پہلے ایک دوسری صورت کے ساتھ متصف ہوا تھا۔ اس وجہ سے صورت لاحقہ کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوئی ہے۔ اور ہر حال اجسام فلكیہ میں تو اس وجہ سے کہ ہر فلك کا مادہ دوسرے فلك کے مادہ کے ماہیت میں مختلف ہے اور ہر مادہ فلكی سی صورت کو قبول نہیں کرتا مگر اس کو جو اس میں موجود ہوتی ہے۔

**شرح**

قوله المشابهة : جسمہ کے ساتھ مشابہت کی قید سے شارح جسمہ کو طبیعیہ نوعیہ ہونے پر اشارہ کر رہے ہیں۔

قوله لا سبيل الى الاول : پہلی صورت یہ تھی کہ مذکورہ اختصاص جسم عامہ کی وجہ سے ہو۔  
قوله لا مشترك للجسام : یعنی تمام اجسام چیز میں مشترک ہو جائیں گے۔

قوله متعین الثانی : اور وہ یہ ہے کہ بعض اجسام کا بعض چیز کے ساتھ اختصاص میں صورت اخری کی وجہ سے ہوتا ہے جو اجسام کو نوع میں تقسیم کر دیتا ہے۔

قوله لا يخفى : یہ امام باری کا اعتراف ہے جو حکماء پر کیا گیا ہے۔ یہاں پر اسی کو شارح بیان کرتے ہوئے  
قوله من سبب : سبب کے متعین کرنے میں شل حال لازم آئے گا۔

قوله استعدادات : لہذا دوسرے سبب کی ضرورت نہیں ہے جس سے تسلسل متعین کی نوبت آئے۔

قوله التي حصلت فيها : لہذا فلك میں بھی کسی دوسرے سبب کی ضرورت نہیں ہے جس سے تسلسل محال لازم آئے۔

وقيل لم لا يجوز ان يكون الاختصاص بالاثار في العناصريات لان مادتها قبل الاتصاف بكل كيفية كانت موصوفة بكيفية اخري لاجلها استعدادات لقبول الكيفية اللاحقة وفي الفلكيات لان مادة كل فلك لا تقبل الا كيفية الحاصلة لها فلا يحتاج الى اثبات الصورة النوعية



ترجمہ

اور بعض نے کہا کہ ایسا کیوں نہ ہو کہ اختصاص عنصریات میں آثار کی بنا پر ہو، کیونکہ عنصریات کا مادہ ہر کیفیت کے ساتھ متصف ہونے سے قبل دوسری کیفیت کے ساتھ متصف تھا اسی کیفیت کی وجہ سے کیفیت لاحقہ کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوئی ہے۔ اور فلکیات میں اس وجہ سے کہ ہر فلک کا مادہ نہیں قبول کرتا مگر اس کیفیت کو جو اس کو حاصل ہوتی ہے۔ لہذا صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

تشریح

قولہ لم یجوزنا: امام کا جواب۔ سابق اعتراض پر جو رد کیا گیا ہے۔ یہاں اس کا جواب دیا جاتا ہے۔ کہ عنصریات میں اختصاص بعض اجسام کا بعض مکان کے ساتھ جائز ہے آثار کی وجہ سے ہو۔ اور اختلاف فی اختصاص الحیز فی عنصریات ان میں آثار کی وجہ سے ہو۔ تو اشتراک لازم نہ آئے گا۔

قولہ استعداد: لہذا کیفیت لاحقہ و سابقہ کے مابین صورت نوعیہ لانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ قولہ فلا حاجتہ: گویا امام رازی نے صورت نوعیہ کا انکار فرمایا اور اس کو بلا ضرورت ہونا ثابت کیا۔ اس کے رد میں آگے عبارت میں جواب دیا جا رہا ہے۔

وقد یجاب بان العلم بداهۃ ان حقیقۃ النار مخالفتہ لحقیقۃ الباء فلا بد من اختلافہما با مرجوہری مختص، واعلم ان دلیلہم لو تم لدل علی ان لا تشار الالجسام مبدأ فیہا واما ان ذلك المبدأ واحد او متعدد فلا دلالة لہ علیہ ولعلمہما انما اقتصر واطل الواحد لعدم احتیاجہم الی الزائد فان قيل ہذا مناف لقولہم الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد قلنا امتناع صدور المتعدد عن الواحد مشروط بعدم تعدد الجهات فی الواحد والصیورۃ النوعیۃ وان كانت امرا واحدا بالذات الا انہا متعددۃ الجهات تقتضی بکل جہت ما یناسبہا،

ترجمہ

اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم بداہتہ جانتے ہیں کہ آگ کی حقیقت پانی کی حقیقت کے خلاف ہے لہذا ان کا یہ اختلاف کسی شے جوہری کی وجہ سے ہونا ضروری ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اور جان لو کہ اگر ان کی دلیل تام ہے تو صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اجسام کے آثار کے لئے ان میں کوئی مبدأ ہو اگر تائبے اور شاید انہوں نے واحد پر اکتفا کر لیا ہو اس لئے کہ ان کو اس سے زائد کی حاجت نہیں ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ واحد سے متعدد کے صدور کا محال



7/2

ہونا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ واحد میں جہات متعدد نہ ہوں اور صورت نوعیہ اگرچہ امر واحد ہی ہے بالذات، لیکن اس کی متعدد جہات ہیں۔ ہر جہت سے اس کے مناسب تقاضہ کرتی ہے۔

**تشریح** قولہ جوہر مختص: نہ کہ آثار اور خصوصیات کے ذریعہ، کیونکہ آثار سے خاصیت تبدیل ہوتی ہے حقیقت مختلف نہیں ہوتی اور یہاں حقیقت میں اختلاف کا مسئلہ ہے لہذا کوئی امر جوہری مستقل بنفسہ ہی اختلاف کا سبب ہو سکتا ہے۔ اور وہ صورت نوعیہ ہے۔ اس لئے صورت نوعیہ کا جسم میں ہونا ضروری ہے۔

قولہ دلیلہم: شارح نے معمولی رد و بدل کے ساتھ محاکات کی عبارت اس جگہ نقل کی ہے۔ خود یہ شارح کا اعتراف نہیں ہے۔

قولہ لعلہم: اس کا مطلب یہ ہے کہ دلیل اگر غیر واضح ہے تو ہمارے لئے کوئی مضمر نہیں۔ کیونکہ مطلوب مہم یعنی نفس مبدا کا جسم میں پایا جانا ثابت تو ہو ہی جاتا ہے اور جہاں تک اس تقیین کی ضرورت کا سوال ہے کہ مبدا واحد ہے یا کثیر تو اس میں قرینہ وحدانیہ کافی ہے اور وہ قرینہ یہ ہے کہ ترکیب سے ناعد کی حاجت نہیں ہے۔

قولہ بعدم تعدد الجہاد: لیکن اگر متعدد جہات سے واحد میں پائی جاتی ہوں گی تو اس کے مختلف آثار کا صدور ہو سکتا ہے۔

قولہ ماینا سبہا: لہذا قانون اپنی جگہ درست ہے اور صورت نوعیہ کے مبدا واحد ہونے میں کوئی منافات بھی نہیں ہے۔

## مَدَائِیۃ

یرتفع بہا الاشتباہ فی کیفیت التلازم المذکور للہیونی والصورۃ، واعلم ان الہیونی لیست علت للصورۃ لانہا لا تكون موجودۃ بالفعل قبل وجود الصورۃ لہا مران اراد ان الہیونی لا تتقدم علی الصورۃ تقدما ذاتیا فیرد علیہ ان الثابت فیما سبق هو ان الہیونی یمتنع انفکاکھا عن الصورۃ ولا یظهر منہ الا ان الہیونی لا تتقدم علی الصورۃ تقدما ذاتیا واما انہا لا تتقدم ذاتیا فغیر معلوم منہ وان اراد انہا لا تتقدم علی الصورۃ تقدما زمانیا فحینئذ ان اراد بقولہ والعلۃ الفاعلیۃ للشیء یجب ان تكون موجودۃ قبلہ انہا یجب تقدمہا علی المعلول بالذات فہسلم ینکن لا



محصل المطلوب من المتقدمتين وان اراد انهما يجب تقدما عليهما  
بالزمان فمنوع فان الواجب والعقل الاول متساويان بحسب الزمان

ترجمہ

ہیوئی اور صورت جسمیہ کے درمیان جو لزوم کی کیفیت ہے اس ہدایت کے ذریعہ  
اس کا اشتباہ ختم ہو جائے گا۔ اور جان لو کہ ہیوئی نہیں ہے علت صورت جسمیہ  
کے لئے کیونکہ وہ صورت کے وجود سے پہلے موجود بالفعل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اگر اس سے  
مراد یہ ہے کہ ہیوئی صورت سے مقدم نہیں ہوتا تا تقدم زمانی کے لحاظ سے، تو یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ  
ما سبق میں جو ثابت ہوا کہ ہیوئی کا انفکاک صورت سے محال ہے۔ اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے، مگر  
ہیوئی صورت پر تقدم زمانی کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا۔ اور پھر حال یہ کہ وہ تقدم ذاتی میں بھی  
مقدم نہیں ہوتا۔ تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر ارادہ کیا ہے کہ ہیوئی صورت سے تقدم زمانی  
میں مقدم نہیں ہوتا تو اس وقت اس قول والعلیہ الفاعلیۃ الخ کے شے کی علت فاعلی کے لئے ضروری  
ہے کہ وہ اس سے پہلے موجود ہو۔ سے مراد کیا ہے کہ علت کا مقدم ہونا معلول سے بالذات واجب ہے  
تو قسمل ہے لیکن اس صورت میں دونوں مقدمات سے مطلوب حاصل نہیں ہوتا۔ اور اگر اس قول سے مراد  
یہ لیا ہے کہ علت کا مقدم ہونا معلول سے بالزمان واجب ہے تو یہ ممنوع ہے کیونکہ واجب اور عقل  
اول باعتبار زمان کے مساوی ہیں۔ (فلاسفہ کے نزدیک)

شرح

قوله الہدایت: عام طور پر ہدایت کا لفظ لاکر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ مسئلہ مشکل ہے  
غور سے سنو۔ نیز یہ کہ اشتباہ غلطی ہے اور اس کا دور ہونا ہدایت ہے اور  
ہدایت تک رسائی خدا کے ہاتھ میں ہے۔

قوله للہیوی والصورة: فلاسفہ کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تلازم وجود  
میں یا تو اس وجہ سے ہوتا کہ ایک دوسرے کے لئے علت موجود ہے۔ یا دونوں چیزیں تیسری چیز کی  
معلول ہوں اور تیسری چیز ان کے لئے علت ہوں لہذا صورت اور ہیوئی کی حالت میں اشتباہ پیدا ہوا  
کہ دونوں میں سے علت کون ہے اور معلول کون ہے۔ اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے ہدایت کا  
عنوان لایا گیا ہے۔

قوله واعلم: اس عنوان کے تحت مصنف نے تین احوال بیان کیے ہیں۔ مگر ان احتمالات کی ضرورت  
اس لئے نہیں ہے کہ جب یہ اس بات کو ثابت کر چکے کہ ہیوئی اور صورت میں تلازم ہے تو ظاہر ہے کہ  
تلازم بغیر علت موجبہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں میں رابطہ کا ذریعہ علت موجبہ ہی ہوا کرتا ہے۔  
لہذا تینوں کا خیال بیان کرنے کی ضرورت نہ تھی مگر اپنا اپنا رجحان اور خیال ہے۔



قولہ لہذا: انہوں نے بیان کیا ہے کہ ہیولی کا انفکاک صورت سے محال ہے۔  
 قولہ تقدما ذاتیا: یعنی تقدم ذاتی کی نفی کی ہے۔ تقدم ذاتی کہتے ہیں کہ شے اپنے وجود میں اس کی  
 محتاج ہو اور اس کے وجود پر اس کا وجود موقوف ہو۔ تو موقوف علیہ کو مقدم ذاتی کہیں گے۔ اور اس  
 کیفیت کو تقدم ذاتی کہا جاتا ہے۔  
 قولہ تغیر معلوم: لہذا لہذا امر کا حوالہ دینا درست نہیں ہے۔  
 قولہ المتقدمین: ہیولی صورت سے قبل بالفعل موجود نہیں ہوتا۔ علت فاعلی پہلے موجود ہوتی ہے۔  
 قولہ بحسب الزمان: کوئی مقدم اور موخر زمانے کے لحاظ سے نہیں ہیں حالانکہ واجب علت  
 فاعلی ہے اور عقل اول اس کا معلول ہے۔

والصورة ايضا ليست علت للهيولي لان الصورة انما يجب وجودها مع الجسم  
 الشكل او بالشكل، قيل لانها ليست علت فاعلية للشكل واللاشتراك الاجسام  
 كلها في الشكل على ما بيناه ولا علت قابلية لان القابل هو الهيولي فلا تقدم  
 بوجوب وجودها الفائق عن العلة المفارقة على الشكل فوجب وجودها  
 مع الشكل ان لم تتوقف عليه اوبه ان تتوقف عليه،

**ترجمہ** اور صورت بھی ہیولی کے لئے علت نہیں ہے کیونکہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ  
 واجب ہے یا شکل کے بعد واجب ہے۔ اعتراض کیا گیا ہے کہ صورت شکل کیلئے  
 علت فاعلی نہیں ہے ورنہ تمام اجسام ایک شکل میں مشترک ہو جاتے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور  
 علت فاعلی بھی نہیں ہے کیونکہ قابل تو صرف ہیولی ہی ہے۔ لہذا صورت مقدم نہیں ہو سکتی کیونکہ علت  
 مفارقة سے ایسے وجود کا جو کہ فائق ہے واجب ہے کہ مقدم ہو شکل سے۔ لہذا صورت کا وجود شکل کے  
 ساتھ ہوگا اگر شکل صورت پر موقوف نہ ہو۔ یا اس کے بعد ہوگی اگر اس پر موقوف ہو۔

**تشریح** قولہ والصورة ايضا: اس قاعدہ پر معروف شارح ملا دارہ نے دلیل پیش کیا  
 ہے جو شارح نے قیل سے بیان کیا ہے۔ اس کی دلیل ہے کہ صورت کا وجود شکل  
 کے ساتھ یا شکل کے بعد واجب ہے۔

قولہ علی ما بینا: بیان کی عبارت قد یقال لتوجیہ هذا المقام الخشے شروع ہے۔  
 قولہ عن العلة المفارقة: علت مفارقة عقل اول کو کہتے ہیں۔ اور مفارقة اس لئے کہا جاتا ہے کہ  
 عقل اول مادہ سے مجرد ہوتی ہے۔



اقول فیہ نظر لانہ لا یلزم من نفی ان تكون الصورة علة فاعلية او قابلية  
للسکون نفی العلية مطلقا لجوان ان تكون شرطاً فلا یلزم نفی تقدمها علی  
السکون وایضا البذلک و فیما سبق هو ان الصورة لو كانت مخصصة للسکون  
المعین بالعللة الفاعلية المفارقة لزم الاشتراك البذلک کما لا انہا لو كانت  
عللة فاعلية لزم ذلك بل هو خلاف الواقع،

**ترجمہ**

میں کہتا ہوں اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ صورت کے علت فاعلی یا قابلی کی نفی  
شکل اول کے لئے مطلق علت کی نفی لازم نہیں آتی کیونکہ جائز ہے کہ وہ شرط ہو۔  
لہذا صورت کے تقدم کی نفی شکل پر ضروری نہیں ہے۔ نیز ما سبق میں مذکور ہے کہ اگر صورت جسمیہ شکل کے  
لئے مخصص ہے علت مفارقة کے ذریعہ سے تو مذکورہ بالا اشتراک تمام اجسام کا لازم آتا۔ نہ یہ کہ اگر علت  
فاعل ہوگی تو اشتراک مذکور لازم آئے گا۔ بلکہ یہ واقع کے خلاف ہے۔

**شرح**

قوله اقول دینے: تقدم بالفاعلية خاص ہے اور تقدم بالعلية عام ہے اور خاص  
کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں آتی۔  
قوله فلا یلزم: شرط چونکہ علت فاعلی کا تتمہ ہے لہذا علت فاعلی کی نفی سے شرط کی نفی بھی ساتھ میں ہوگی۔  
قوله وایضا محاذ اب معر عن کے حوالہ کار د کرتے ہیں کہ حوالہ واقع کے خلاف ہے۔

وقد یقال الشکل هو الھیأة الحاصلة بسبب احاطة الحد او الحد وبللقد  
وتلك الھیأة متاخر عن وجود ذلك الحد او الحد و هو متاخر عن  
وجود المبدأ الذي هو الحد و هو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة  
لوجوب تاخر الكل عن الجزء فاذا الشکل متاخر عن الصورة بهذا المراتب  
فكيف یقال انهما مع الشکل او متاخر عنهما،

**ترجمہ**

اور کہا جاتا ہے کہ شکل ایک ایسی ہیأت کا نام ہے جو مقدار کو ایک حد یا چند حدود  
کے ذریعہ کے احاطہ کرنے کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ ہیأت حد یا حدود  
کے وجود سے موخر ہے۔ اور حد یا حدود مقدار کے وجود سے موخر ہیں مقدار جو محدود کا نام ہے اور  
مقدار موخر ہے اس جسم سے جو صورت جسمیہ سے موخر ہے۔ کیونکہ کل کا موخر ہونا جز سے واجب ہے لہذا  
شکل صورت سے مذکورہ مراتب میں موخر ہے پس یہ کیسے کہا گیا کہ صورت شکل کے ساتھ ہوگی یا اس سے موخر۔



## تشریح

قولہ وقد یقال : اب یہاں سے امام رازی کا استدلال جو انہوں نے شرح اشارات میں لکھا ہے، نقل کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ متن میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ صورت شکل کے ساتھ یا اس کے بعد ہوتی ہے۔ اس قول پر معارضہ کرنا مقصود ہے۔  
 قولہ تلك الهيئة : کیونکہ جب تک احاطہ حدود نہ ہوگا ہیأت موجود نہ ہوگی۔  
 قولہ بعد المراتب : پہلے صورت، پھر جسم، پھر مقدار، پھر احاطہ حدود پھر ہیأت پھر شکل ہوتی ہے

واجاب عنه المحقق الطوسي بان هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة لاعن الصورة المشخصة والذی ندعیه عدم تاخر الشكل عن الصورة المشخصة لاحتیاجها فی تشخصها الی التناهی والتشکل ولا یبعد ان یحتاج الشئ فی تشخصه الی ما یتاخر عن ماهیته کالجسم المحتاج فی تشخصه الی الالین والوضع المتاخرین عنه فاذا ن التناهی والتشکل غیر متاخرین عن الصور المشخصة من حیث هی متشخصة وان کان متاخرین عن ماهیته

## ترجمہ

شرح اشارات میں اس کا جواب محقق طوسی نے دیا ہے کہ مذکورہ بیان شکل کے تاخر کا فائدہ دیتا ہے ماہیت صورت سے نہ کہ صورت مشخصہ سے جس کا ہم دعویٰ کر چکے ہیں صورت مشخصہ سے شکل کا موخر ہونا کیونکہ صورت محتاج ہوتی ہے اپنی تنہائی اور شکل میں شکل کی طرف۔ اور کوئی بعید نہیں ہے کہ ایک چیز میں اپنے شخص میں کسی ایسی چیز کی طرف محتاج ہو، وہ محتاج ایہ موخر ہو، محتاج کی ماہیت سے جیسے جسم اپنے شخص میں این اور وضع کا محتاج ہوتا ہے اور یہ دونوں جسم سے موخر بھی ہیں۔ پس اس وقت تنہائی اور شکل صورت مشخصہ سے بحیثیت شخص ہونے کے موخر نہیں ہیں۔ اگرچہ یہ دونوں صورت مشخصہ کی ماہیت سے موخر ہیں۔

## تشریح

قولہ فی تشخصها : یعنی فلاسفہ کا قول کہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ ہوگا۔ یا شکل کے بعد ہوگا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ شکل کا وجود مقدم ہے صورت کے وجود سے یا پھر شکل کے بعد ہے اور یہ دعویٰ کہ شکل صورت مشخصہ سے موخر نہیں ہوتی کیونکہ صورت مشخصہ اپنے شخص میں تنہائی اور شکل کی محتاج ہے

قولہ الی الالین والوضع : خلاصہ یہ ہے کہ صورت اور شکل کے دو درجے ہیں ایک ماہیت کا اور دوسرا تشخص کا۔ یعنی صورت بدرجہ ماہیت اور بدرجہ تشخص۔ ادا یہی شکل درجہ ماہیت اور بدرجہ تشخص۔ لہذا اصل ترتیب وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے کہ شکل مقدم اور صورت موخر ہوتی ہے مگر شکل مقدم ہے صورت



تخصیص پر کیونکہ صورت مشخصہ کے لئے پہلے تناہی اور شکل ضروری ہے اس لئے صورت مشخصہ بعد میں ہے اور شکل پہلے ہے۔ اور ماہیت صورت ہے وہ شکل کے بعد میں نہیں ہے۔ کیونکہ وہ جو جزر جسم ہوتی ہے اور جزر جسم ہونے کی وجہ سے جسم پر بھی مقدم ہے کیونکہ جزر کل پر مقدم ہوتا ہے تو صورت جسمیہ شکل سے مقدم بھی ہے ماہیت کے درجہ میں۔ اور صورت موخر بھی ہے تخصیص کے درجہ میں۔ لہذا اس میں تعجب نہیں ہونا چاہئے جس طرح این اور وضع ماہیت جسم سے موخر ہیں کیونکہ یہ دونوں جسم سے متعین ہوتے ہیں۔ اور یہ جسم شخص سے مقدم بھی ہوتے ہیں کیونکہ ثابت ہوا کہ مخصوص جسم اپنے وجود خارجی میں این اور وضع کا محتاج ہے۔

والا نسب حينئذ ان يقول لان الصور ة متأخرة عن الشكل قطعاً ولقاء  
ان يقول احتياج الصور ة في لتخصيصها اليها غير معقول لانه ان كان الى  
الجزئي منها الزال الشخص بزواله وليس كذلك فان الشمعة المشخصة  
المعينة باقية مع تبدل افراد التناهي والشكل فايها وان كان الى الكلي  
فذلك باطل قطعاً فاننا نعلم بالضرورة ان انضمام الشكل الكلي مثلاً  
الى الصورة لا يفيد لتخصيصها ،

ترجمہ

اور اس وقت زیادہ مناسب ہے یہ کہ مصنف فرماتے اس لئے کہ صورت  
موخر ہے شکل سے یقیناً۔ اور مترض کے لئے گنجائش تھی کہ کہتے کہ صورت کالنے  
شخص میں ان دونوں کا محتاج ہونا معقول نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر ان دونوں کی جزئی کی طرف  
احتیاج ہے۔ تو البتہ شخص اس کے زائل ہونے سے زائل ہو جائے گا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔  
کیونکہ شمعہ مشخصہ معینہ تناہی اور شکل کے افراد کے تبدیل ہونے کے باوجود باقی رہتی ہے اور اگر ان  
کے کلی کی احتیاج ہو تو یہ بالکل غلط ہے کیونکہ بدلتے جاتے ہیں کہ شکل کلی کا انضمام مثلاً صورت کی طرف  
اس کے شخص کا نافعہ نہیں دیتا۔

شرح

قولہ دلغائل ان يقول : محقق طوسی کے قول کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے  
کہ اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ معین شکل یعنی یقین شخصی کے ساتھ صورت کی علت ہے  
تو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ متعین شکل زائل ہو جاتی ہے۔ باوجودیکہ صورت مشخصہ باقی رہتی ہے جیسے شمعہ میں  
اور اگر کہتے ہو کہ شکل کلی علت ہے تو یہ ہم نہیں مانتے۔  
قولہ وليس كذلك : بلکہ شکل جزئی زائل ہو جاتی ہے مگر صورت مشخصہ باقی رہتی ہے۔ معلوم ہو۔



ہوا کہ یہ علت نہیں ہے۔

والشکل لا يوجد قبل الهيولى ففى امامتقدمته عليه او معه فلو كانت الصورة  
علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة  
على الشكل بالذات او معه بحكم التقدم الثانية فكانت الصورة متقدمة  
على الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشئ والمتقدم على مامع  
الشئ متقدم عليه هف بحكم المقدمة الاولى وانت تعلم ان الحكم بان  
المتقدم على مامع الشئ متقدم على ذلك الشئ لا تظهر صحته فى التقدم و  
المعية الذاتيين وقد يقال الهيولى متقدمة على الشكل قطعاً بناء على ان  
لحوق الشكل انما هو بمشاهدة الهيولى وحينئذ لا يحتاج الى المقدمة المنوعة

ترجمہ

اور شکل ہیولی سے قبل نہیں پائی جاتی پس وہ یا تو اس پر مقدم ہوگی یا اس کے  
ساتھ ہوگی پس اگر صورت وجود ہیولی کے لئے علت ہوتی تو البتہ وہ ہیولی سے

بالذات مقدم ہوتی۔ اور ہیولی مقدم ہے شکل سے بالذات یا اس کے ساتھ ہوتا ہے دوسرے مقدمہ  
کی رو سے لہذا صورت مقدم ہوتی ہے شکل سے بالذات۔ اس لئے کہ مقدم علی الشئ پر جو مقدم ہوتا ہے  
اسے اور وہ جو مقدم مع الشئ ہے اس پر تو شے پر بھی مقدم ہوتا ہے۔ اور غلاف مفروض ہے پہلے  
مقدمہ کی رو سے اور آپ جانتے ہیں کہ مقدم علی مانع الشئ مقدم علی ذلك الشئ کا حکم تقدم اور معیت  
ذاتی کی صورت میں اس کا درست نہیں ہوتا۔ اور کہا جاتا ہے کہ ہیولی مقدم ہوتا ہے شکل سے قطعاً کیونکہ  
شکل کا لحوق ہیولی کی شرکت سے ہوا کرتا ہے۔ لہذا اس وقت مقدمہ ممنوعہ کی ضرورت نہ رہے گی۔

شرح

قوله لا يوجد : جیسا کہ عنقریب آئے گا کہ شکل کا لحوق ہیولی کی شرکت سے ہوتا ہے  
قوله فلو كانت : خواہ واسطہ بن کر یا آکہ بن کر دونوں کی نفی کرنا ہے۔

قوله هف : یعنی صورت کا بالذات مقدم ہونا شکل سے۔

قوله المقدمة الاولى : جو متن میں گزر چکا ہے کہ صورت یا شکل کے ساتھ ہیولی یا اس کے بعد ہیولی۔  
قوله وقد يقال : یہاں سے وانت تعلم کے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

قوله الحق الشئ : جب تک ہیولی شریک نہ ہوگا شکل نہیں بن سکتی۔

قوله الى المقدمة المنوعة : وہ یہ کہ المتقدم علی مانع الشئ مقدم علی ذلك الشئ مع الشئ پر جو  
چیز مقدم ہے وہ شے پر بھی مقدم ہوگی۔ دوسرے لفظ میں یہ سمجھ لو کہ ہیولی اور شکل دونوں ساتھ ہوتے



ہیں اور صورت ہیولی سے مقدم ہوتی ہے لہذا جو ہیولی کے ساتھ ہے یعنی شکل اس پر بھی مقدم ہوگی۔

فاذن وجود کل منها عن سبب منفصل ہذا مبنی علی مانا عموما من ان المتلازمین یجب ان یکون احدهما علتہ موجبة للاخر او یکونا معلولی علتہ موجبة لهما لیتحقق التلازم اذ العلة الموجبة ما یمتنع تخلف المعلول عنه سواء كانت علتہ تامہ او جزءا اخیرا منها فہی مستلزمتہ للمعلول بالعکس او احدا المعلومین مستلزم لہا وہی مستلزمتہ للمعلول الاخر وبالعکس،

**ترجمہ** پس اس وقت دونوں کا وجود کسی سبب منفصل کے ذریعہ ہوگا۔ یہ دعویٰ ان کے اس زعم پر مبنی ہوگا کہ متلازمین میں سے ایک کے لئے واجب ہے کہ وہ علت موجبہ ہے دوسرے کے لئے۔ یا پھر دونوں کسی علت موجبہ کے معلول ہیں تاکہ تلازم متحقق ہو جائے کیونکہ علت موجبہ وہ ہے کہ اس سے معلول کا تخلف محال ہے خواہ وہ علت تامہ ہو یا اس کا جزو اخیر ہو۔ پس معلول کے لئے وہ مستلزم ہوتی ہے اور اس کا برعکس بھی ہے۔ یا پھر معلولین میں سے ایک اس کے لئے مستلزم ہو، اور وہ معلول آخر کے لئے مستلزم ہو۔ یا اس کے برعکس ہو۔

**شرح** قولہ فاذن وجودہ جب پہلی دونوں صورتیں باطل ہیں تو یہ تیسری بھی باطل ہے۔ قولہ سبب منفصل : سبب منفصل جو اجسام سے جدا ہو وہ نقل عاشر ہے۔

قولہ علی مانا عموما : سابق میں مصنف کی قائم کردہ ہدایت گزری ہے جس میں ہیولی اور صورت کے درمیان تلازم کی کیفیت بیان کرنے وقت کہا گیا ہے۔ ہیولی صورت کے لئے اور صورت ہیولی کے لئے علت نہیں ہے۔ لہذا دونوں ملکر تیسری چیز کے معلول ہیں اور تیسری چیز ان کی علت ہے۔

قولہ لیتحقق التلازم : گویا ان کے نزدیک دو چیزوں کے درمیان لزوم کی یہی دو صورتیں ہیں کہ ہر ایک دوسرے کیلئے علت ہو یا دونوں کسی تیسری کے معلول ہوں۔

قولہ تخلف المعلول عنه : یعنی ایسا نہ ہو کہ علت پائی جائے اور معلول نہ پایا جائے۔

قولہ او جزا اخیرہ جزو اخیر ان کی اصطلاح میں شرط کو کہتے ہیں۔ نیز یہ کہ علت موجبہ اور علت تامہ میں عام خاص کی نسبت ہے۔ علت موجبہ عام ہے اور علت تامہ خاص ہے کیونکہ علت صوری علت موجبہ ہے۔ جب یہ پائی گئی تو معلول پایا جائے گا مگر یہاں علت تامہ نہیں پائی جاتی۔

قولہ وبالعکس : یعنی معلول علت موجبہ کیلئے مستلزم ہے مگر عکس لغوی ہے اصطلاحی نہیں ہے۔

وہہنا بحث لانا ان اعتبار فی العلة الموجبة لا یجاد فلا نسلم انہ اذا الحریک



احدا المتلازمین علت موجبة للأخر ولم یكونا معلولی علت موجبة لهما لزم  
امكان انفرا د احدهما عن الآخر وهو ظاهر وان لم یعتبر لزم ان تكون  
الهیولی علت فاعلیة علی تقدیر كونها علت موجبة فلا یكون وصف العلة بالفاعلیة  
فیما سبق مناسبا للمقام

## ترجمہ

اس پر بحث ہے کیونکہ اگر علت موجبہ میں ایجاد کا اعتبار کیا جائے تو ہم تسلیم نہیں کرتے  
کہ جب متلازمین میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے علت موجبہ نہ ہو یا دونوں  
کسی تیسری علت موجبہ کے معلول نہ ہوں تو دونوں متلازمین کا ایک دوسرے سے جدا ہونا لازم آئے  
اور یہ بالکل ظاہر ہے اور اگر علت موجبہ میں ایجاد کا اعتبار نہ کیا جائے تو لازم نہیں آتا کہ ہیولی علت  
موجبہ ہونے کی صورت میں علت فاعلی بھی ہو لہذا علت کو فاعلی کے ساتھ متصف کرنا ما سبق میں مقام  
کے مناسب نہیں ہے۔

## تشریح

قولہ ہنا بحث : ابھی اوپر جو بیان کیا گیا ہے کہ ہذا مبنی الخ شارح اس پر بحث کرتے ہیں  
قولہ ان لم یعتبر : یعنی علت موجبہ کا علت موجبہ ہونا اعتبار نہ کیا جائے۔  
قولہ علت موجبة : یعنی علت موجبہ ہونے کے باوجود علت فاعلی ہونا لازم نہیں ہے جب موجبہ کو موجبہ تسلیم  
نہیں کیا جائے گا  
قولہ مناسبا للمقام : سابق میں ماقب نے لکھا ہے شے کی علت فاعلیہ شے سے قبل موجود ہوتی ہے۔

ولست الہیولی غنیة عن الصورة من کل الوجوه لما بینا انہا لا تقوم بالفعل  
بدون الصورة ای بدون ماہیتہا الستی لتحتفظ بالمادة بتوارد افرادہا  
علیہا ولونزال صورۃ عنہا ولم تقترن صورۃ اخرى بہا عدمت الماد فتلك  
الصور المتواردۃ علیہا کالدعائم تزال واحدة منها عن السقف وتقام  
مقامہا دعامة اخرى فتكون السقف باقیہا علی حالہ بتعاقب تلك الدعائم

## ترجمہ

اور ہیولی صورت سے مستغنی نہیں ہے پورے طور سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ کیونکہ  
ہیولی بالفعل بغیر صورت کے متقوم نہیں ہوتا۔ یعنی اس کی ماہیت کے بغیر وہ  
ماہیت جو مادہ کی حفاظت کرتی ہے افراد صورت کے وارد ہونے کی وجہ سے اس پر۔ اور اگر ایک صورت  
ختم ہو جائے اس سے اور دوسری صورت اس کے ساتھ لگی رہے تو مادہ ہی معدوم ہو جائے گا۔ لہذا



مادہ پر وارد ہونے والی یہ صورتیں مانند ستونوں کے ہیں۔ ان میں سے ایک ستون جب ہٹ جاتا ہے، تو دوسرا ستون اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ تو چھت اپنی حالت پر باقی رہتی ہے۔ ستونوں کے تعاقب کی وجہ سے۔

**شرح**

قوله لا تقوم : اس سے یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ہیولی وجود ذہنی میں صورت کا محتاج ہے ہی نہیں بلکہ خارج میں اس کا محتاج ہے۔ نیز اس کی طرف اشارہ ہے کہ ہیولی اگرچہ ایجاد میں صورت کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود خارجی اور بقائیں صورت کا یقیناً محتاج ہوتا ہے لہذا ہیولی بالکلیہ صورت سے مستغنی نہیں ہے۔

قوله لتتفظ : صورت جسمیہ کے دو درجے ہیں، بدرجہ ماہیت، اور بدرجہ شخص۔ شارح نے احتیاج کی نوعیت کی جانب اشارہ کیا ہے۔

قوله بتوارد : یعنی ایک صورت شخصہ اگر مادہ سے زائل ہوتی ہے تو دوسری اس کی جگہ آجاتی ہے۔ تو بتعاقب : یہی حال ہیولی کے وجود فی الخارج کا ہے کہ متعینہ صورتیں زائل ہوتی اور دوسری متعینہ صورتیں وارد ہوتی ہیں۔ اور ہیولی باقی رہتا ہے۔

ولست الصورة ايضا غنية عن الهيولى من كل الوجود لها بينا انها لا توجد بدون الشكل المفتقر الى الهيولى فالهيولى تفتقر الى الصورة في وجودها وبقائها، اقول فيه بحث اذ لو كان ما ذكره كافيا لاثبات الهيولى مفتقرة الى الصورة في البقاء لكانت الصورة ايضا مفتقرة الى الهيولى فيه لما تبين ايضا ان الصورة لا توجد بالفعل بدون الهيولى،

**ترجمہ**

اور صورت بھی ہیولی سے مستغنی نہیں ہے پورے طور پر، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ صورت شکل کے بغیر نہیں پائی جاتی۔ اور شکل ہیولی کی محتاج ہے لہذا ہیولی صورت کا اپنے وجود اور بقائیں محتاج ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ اگر مصنف کا بیان اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہوتا کہ ہیولی محتاج ہے اپنی بقائیں تو البتہ صورت بھی اپنی بقائیں ہیولی کی محتاج ہوگی۔ جیسا کہ یہ بھی ظاہر ہو چکا ہے۔ کہ صورت بغیر ہیولی کے بالفعل نہیں پائی جاتی۔

**شرح**

قوله غنية عن الهيولى : جس طرح ہیولی من کل الوجود صورت سے مستغنی نہیں ہے۔ قوله لما بينا : کہ صورت یا تو شکل کے ساتھ ہوگی یا اس کے بعد ہوگی۔ قوله في وجودها وبقائها : تو ترتیب یہ ہوئی کہ صورت محتاج ہے شکل کی اور شکل ہیولی کی۔ گویا ہیولی اور



صورت میں سے ہر ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ جہت احتیاج دونوں کی جداگانہ ہے ہیولی اپنے وجود اور بقا میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے وجود خارجی میں مادہ یعنی ہیولی محتاج ہے۔  
قولہ بحث : جہت احتیاج پہلے سمجھ لیں کہ ہیولی اپنے قیام میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے وجود میں ہیولی کی محتاج ہے۔

وقد يقال هذا مناف لما سبق من ان الصورة ليست علّة للهیولی اذ لا معنى للعلّة الا ما يحتاج اليه الشی فی تحقیقه فلو افترقت الهیولی الى الصورة فی الوجود لكانت الصورة علّة لها والجواب ان المراد ههنا ان الهیولی مفتقر الى طبيعة الصورة لا الى الصورة المتشخصة لجوانب انتفاءها مع بقا الهیولی والبن کور سابقا هوان الصورة المتشخصة ليست علّة للهیولی فلا منافاة فيه

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ یہ ماسبق کے منافی ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ صورت ہیولی کے لئے علت نہیں ہے۔ کیونکہ علت کے اس کے علاوہ کوئی معنی نہیں کہ شی اپنے تحقق میں اس کی محتاج ہو۔ پس اگر ہیولی صورت کی محتاج اپنے وجود میں ہو تو البتہ صورت اس کے لئے علت ہو جائے گی۔ اور جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ یہاں پر مراد یہ ہے کہ ہیولی کی طبیعت صورت کی محتاج ہے۔ صورت متشخصہ کی نہیں۔ کیونکہ صورت متشخصہ کا انتفاء ہیولی کے باقی رہنے کے ساتھ جائز ہے۔ اور پہلے جو مذکور ہے وہ یہ ہے کہ صورت متشخصہ ہیولی کے لئے علت نہیں ہے لہذا دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔

تشریح

قولہ هذا مناف : یہ ایک معارضہ ہے۔ اور اشارہ ہے ہیولی کا وجود میں صورت کے محتاج ہونے کی طرف۔

قولہ لكانت الصورة : خلاصہ یہ ہے کہ پہلے تم نے کہا کہ صورت ہیولی کے لئے نہیں ہے۔ یعنی ہیولی اپنے وجود میں صورت کا محتاج نہیں ہے۔ پھر یہ کہا کہ محتاج ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صورت ہیولی کے لئے علت ہے۔ لہذا دونوں قول میں منافات ہے۔

قولہ فلا منافاة : یعنی ہیولی طبیعہ صورت کا محتاج ہے صورت متشخصہ کا نہیں ہے۔ اور جہاں علت ہونے کی نفی ہے وہاں صورت سے صورت متشخصہ کی نفی ہے۔ حاصل یہ کہ ہیولی صورت کا محتاج ہے یعنی ماہیت صورت کا اور ہیولی صورت کا محتاج ہے یعنی صورت معینہ کا۔ جہات بدلنے سے منافات کا اشکال ختم ہو گیا



والصورة مفتقرة الى الهيولى في تشكّلها قبالها لتغاير جهتها التوقف فيها لم يلزم  
الدور او راو اد عليه انه لا يلزم الدور من كون الهيولى مفتقرة الى الصورة  
في التشكل وبالعكس اذ يحتاج كل منهما لا في ذاتها بل في تشكّلها الى ذات  
الآخرى لا الى تشكّلها وقد يحاج بان احدهما اذا كانت علة لتشكّل الآخرى  
فهي من حيث انها متشخصة تكون متقدمة على تشكّل الآخرى من شخصاتها  
الشكل فيلزم تقدمها من حيث انها متشخصة فلو انعكس الامر لدار و  
الحق ان الشكل ليس متشخصا بمعنى انه يفيد الهندية بل بمعنى انه لا  
لشخص من حيث هو شخص وتقدم العلة يجب ان يكون بذاتها و  
تخصها لا بلوانها ولا يتوهم ان تقدم الملزوم بالذات يوجب تقدم  
اللوام فان العلة الملزومة لعلولها متقدمة عليه بالذات مع  
استحالة تقدمه على نفسه

## ترجمہ

اور صورت اپنے تشکل میں ہیولی کی محتاج ہے۔ کہا گیا ہے کہ جب توقف کا دونوں جہات  
دونوں میں بدلی ہوئی ہوں تو دور لازم نہ آئے گا۔ اور اس پر ایک اعتراض وارد کیا  
گیا ہے کہ دور لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ ہیولی تشکل میں صورت کا محتاج ہے اور اس کے برعکس بھی،  
کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے مگر ذات میں نہیں بلکہ ایک اپنے تشکل میں دوسرے  
کی ذات کا محتاج ہے۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جب ان میں سے ہر ایک دوسرے کے تشکل کے  
لئے علت ہے تو وہ بحیثیت شخص ہونے کے دوسرے کے تشکل پر مقدم ہوگا اور اس کے شخصیات میں سے  
ایک تشکل بھی ہے لہذا اس کو تقدم بحیثیت متشکل ہونے کے لازم آئے گا۔ پس اگر یہی قصہ دوسری جانب  
سے ہوا یعنی مذکورہ کا عکس ہو گیا تو دور لازم آجائے گا۔ اور صحیح یہ ہے کہ تشکل اس معنی کے اعتبار سے  
شخص نہیں ہوتی کہ لذیت کا فائدہ دے سکے۔ بلکہ بایں معنی ہے کہ جو شخص کے لئے بحیثیت شخص ہونے کے  
لازم ہے۔ اور علت کا تقدم اس کی ذات اور شخص کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اس کے لوازم کی وجہ سے  
اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ ملزوم کا بالذات تقدم لوازم کے تقدم کو واجب کرتا ہے۔ اس لئے کہ وہ  
علت جو اپنے معلول کی ملزوم ہو بالذات اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے۔ اس کے باوجود کہ شے کا  
تقدم علی نقض محال ہے۔

## تشریح

قولہ قبل لہا تغایر: یہ سید سند کے والد کا اعتراض ہے۔  
قولہ لم يلزم الدور: کیونکہ ہیولی اپنے بقایں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے



تشکل میں بیونی کی محتاج ہے۔

قولہ وبالعکس: یعنی صورت محتاج ہو بیونی اپنے تشکل میں۔

قولہ لالی تشکرها: بیونی اور صورت کے دو درجہ ہیں۔ ایک ماہیت کا درجہ اور دوسرا ان کے تشکل اور تشخص کا درجہ، تو دونوں اپنے تشکل میں ایک دوسرے کی ذات کے محتاج ہیں تشکل کے محتاج نہیں ہیں لہذا لازم آنے کی شرط نہ پائی گئی۔ اس لئے دور لازم نہیں آئے گا۔

قولہ وقد یجاب: اس جواب میں دور باقی رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور ثابت کیا گیا ہے کہ دور لازم آتا ہے۔

قولہ علی تشکل الاخری: کیونکہ علت واقع ہے اور علت معلول سے مقدم ہوا کرتی ہے۔

قولہ من حیث انها متشکلة: گو یا علت سے تشخص کے لئے مقدم ہوگی جس میں ماہیت بھی ہے اور تشخص بھی ہے۔

قولہ لدا: یعنی دوسرا بھی اگر علت ہے اول کے لئے تو اول سے مقدم ہوگا۔ اور جب مقدم ہوگا تو اپنے تشخص کے ساتھ مقدم ہوگا۔ اور اس کے تشخص میں سے تشکل ہونا بھی ہے لہذا وہ اپنے تشکل کے ساتھ مقدم ہوگا۔ تو وہی مقدم اور وہی موخر ہوا۔ تو دور لازم آئے گا۔

قولہ والحق: شارح یہاں سے اعتراض کے ایک مقدمہ کا رد کر کے دور کے لزوم کو باطل کرتے ہیں اور مقدمہ یہ ہے کہ نوم من مشخصاتھا الشکل اور علت کے تشخص میں سے تشکل بھی ہے۔

قولہ من حیث هو تشخص: اور وہ جو قاعدہ کلیہ ہے کہ علت معلول سے مقدم ہوتی ہے اس کی صورت یہاں یہ ہے کہ اس کا تقدم بذاتہا ہوتا ہے۔

قولہ لا بلوانہا: لہذا نتیجہ یہ نکلے گا کہ تشکل کا تقدم لازم نہیں آئے گا اس کے ساتھ یہ بھی کہ علت کا تقدم بحیثیت تشکل ہونے کے لازم نہیں آتا۔

قولہ لمحلولہا: جس طرح واجب الوجود علت ملزمہ ہے اور عقل اول معلول اور اس کے لئے لازم ہے، قولہ علی نفسہ: وہ معلول جو اپنی علت کے لئے لازم ہے جیسے عقل اول وہ نفس معلول سے مقدم ہو یہ محال ہے۔

## فصل

فی المكان وهو اما الخلاء اما اذ بہ البعد المجرد عن الہاداة واكثر اطلاق الخلاء علی المكان الخالی عن الشاغل او السطح الباطن من الجسم الحاوی الیہا من للسطح الظاہر من الجسم الحاوی، لان الجسم بکلیتہ فی مکانہ مال لہ فلم



یجز ان یكون المكان امرا غیر منقسم لاسمحالة ان یكون المنقسم فی جمیع  
 جهاته حاصل تمامہ فیما لا ینقسم ولا ان یكون امر منقسم فی جهته  
 واحدة فقط لاسمحالة کونه محیطا بالجسم بکلیتہ فهو اما منقسم فی  
 جهتين او فی الجهات کلمها و علی الاول یكون المكان سطحاً عرضیاً لاسمحالة  
 الجوهری ولا یجوز ان یكون حالاً فی المتکون والا لا تنقل بانتقالہ بل فیما یحویہ  
 و یجب ان یكون مماساً للسطح الظاهر من المتکون فی جمیع جهاته والا لم یکن  
 مائلاً فهو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاهر  
 من الجسم المحوی وهذا من هب المشائین

## ترجمہ

یہ فصل مکان کے بیان میں ہے اور وہ یا تو خلا کا نام ہے۔ مراد اس سے وہ بعد ہے  
 جو مجرد عن المادہ ہوتا ہے۔ اور خلا کا زیادہ اطلاق اس مکان پر ہوتا ہے جو شاغل  
 سے خالی ہو۔ یا مکان نام ہے جسم حاوی کی سطح باطن کا جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو اس لئے جسم  
 پورے طور پر اپنے مکان میں ہوتا ہے اور اس کو بھرے ہوئے ہوتا ہے پس جائز نہیں ہے کہ مکان ایسی  
 چیز ہو جو منقسم نہ ہو اس لئے کہ یہ محال ہے کہ جو چیز تمام جہات میں منقسم ہوتی ہو پورے طور پر اس چیز میں  
 حاصل ہو جائے جو منقسم نہیں ہے اور نہ یہ جائز ہے کہ ایک جانب میں منقسم ہو صرف اس وجہ سے کہ محال  
 ہے کیونکہ جہت واحد میں منقسم ہونے والی کے لئے جسم کو پورے طور پر محیط ہوتا ہے۔ پس مکان یا تو دو  
 جہت میں منقسم ہوگا یا تمام جہت میں۔ پہلی صورت میں مکان سطح ارضی کا نام ہوگا کیونکہ سطح جو ہری محال  
 ہے اور یہ جائز نہیں کہ مکان اپنے ممکن میں حلول کرنے والا ہو ورنہ مکان اپنے ممکن جسم کے منتقل ہونے  
 سے منتقل ہو جائے گا بلکہ اس چیز میں جو اس کو حاوی ہے۔ اور یہ بھی واجب ہے کہ مکان ممکن کی سطح ظاہر  
 سے مماس بھی ہو اس کی تمام جہات میں، ورنہ اس کو پورے طور پر بھرنے والا نہ ہوگا۔ پس مکان جسم  
 حاوی کی سطح باطن کا نا ہوا جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو۔

## شرح

تولہ فصل فی المكان: یعنی اس بات کی تحقیق کے بارے میں کہ مکان کیا ہے۔  
 مصنف نے اب تک جسم کی حقیقت سے بحث کی ہے کہ جسم کے اجزاء، صورت  
 جسمیہ، بیونی وغیرہ کے احوال سے بحث کی ہے۔ مگر چونکہ اہم مقاصد جسم کا ممکن بالمكان ہونا ہے اسلئے  
 پہلے مکان کی حقیقت سے بحث کریں گے۔

اس کے بارے میں فلاسفہ کے مختلف مذاہب ہیں۔ مذاہب کے بیان سے قبل یہ سمجھو کہ مکان کی  
 حقیقت کیا ہے۔ مکان جسم کا جز ہے کہ نہیں اگر جز ہے تو بیونی یا صورت جسمیہ ہوگا کیونکہ اجزائے جسم



یہی دو ہیں۔ لیکن اگر مکان جسم کا جز نہیں ہے تو مکان کے معنی وہ ہیں جو طرٹ عام میں مشہور ہیں کہ سٹے جس پر قرار پائے۔ جیسے تخت کے لئے زمین قرار گاہ ہے۔ یا مکان وہ چیز ہے جس میں جسم حاصل ہو، اگر مکان وہ چیز ہے جس میں جسم موجود ہے تو اس کی دو صورت ہے۔ مکان جسم سے خالی نہ ہوگا بلکہ پورے طور پر جسم سے گھرا ہوا اور پُر ہے۔ جیسے پانی کے لئے پیالہ کا اندورنی حصہ۔ یا جسم کو پورے طور سے محیط نہ ہوگا۔ بلکہ کچھ حصہ مکان کا جسم سے خالی بھی ہوگا جیسے گھر زید کے لئے، کہ زید سے مکان بہت خالی رہتا ہے دوسرے کی بھی وسعت رہتی ہے۔

یا مکان ایسے طول، عرض، عمق کا نام ہے یعنی بعد کا جو جسم شکل کے طول، عرض، عمق کے مساوی ہوگا۔ پھر یہ بعد آیا بعد موجود ہے یا بعد معدوم

یا مکان نام ہے جسم حاوی کی سطح باطن کا جو جسم عوی کی سطح ظاہر سے ملا ہوتا ہے۔ مذکور احتمالات سب سے میں سے فلاسفہ کی کوئی نہ کوئی جماعت کسی نہ کسی کی قائل ہے۔ فلاسفہ نزاع عقلی سے تو بحث کرتے نہیں البتہ علوم عقلیہ میں اختلاف کرتے ہیں۔ نزاع معنوی یہ ہے کہ اس کے مفہوم میں اتفاق پایا جائے مگر مصداق میں اختلاف ہو۔ بحث کے بعد انہوں نے مکان کے علامات و اوصاف پر اتفاق کر لیا ہے۔

علامت یہ ہے کہ جسم مکان کی طرف لفظی کے ذریعہ منسوب ہوتا ہے اور جسم کا بنفسہ مکان سے منتقل ہونا ممکن ہے۔ ایک مکان میں دو جسم کا ہونا محال ہوتا ہے۔ ان پر تو سب کا اتفاق ہے۔ جس مکان میں یہ تینوں احتمالات ہوں گے اسی کو زیر بحث لانا ہے۔ باقی احتمالات قابل اعتبار نہیں۔ اور مصنف کے نزدیک یہ علامتیں صرف بعد اور جسم حاوی کی سطح باطن میں پایا جاتا ہے اس لئے صرف انہیں کو بیان بھی کریں گے۔

قولہ اما الخلاء: چونکہ خلا اس کو کہتے ہیں جو شغل سے خالی ہو۔ اور چونکہ مصنف نے اُگے تردید جو بیان کیا ہے وہ درست نہ ہوتی اس لئے اُگے ہی مصنف نے اس کی مراد ظاہر کر دیا۔

قولہ لان الجسم: مصنف نے مکان کے بیان کرنے میں تردیدی انداز بیان کر دیا جو دلیل کا محتاج ہے اس لئے شارح نے اس کی دلیل بیان کیا ہے۔

قولہ غیر منقسم: یعنی تقسم قبول نہ کرتا ہو۔ کیونکہ جب جسم تقسیم کو قبول کرتا ہو تو اس کی تقسیم سے مکان بھی منقسم ہو جائے گا۔ اس قید سے نقطہ کو خارج کرنا ہے کیونکہ قابل تقسیم نہیں ہے۔

قولہ فیما لا ینقسم: خواہ تقسیم دہی ہو یا عقلی۔ کوئی بھی قبول نہ کرے۔

قولہ الجوہری: یعنی وہ جو ہر جود و جہت میں قابل تقسیم ہو۔

قولہ مایالہ: اور پورے طور پر ملا مکان کے لئے موزوری ہے۔



وعلى الثانى يكون المكان بعد انقسامه فى جميع الجهات مساويا للبعد الذى  
فى الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بکلیتہ فذلک البعد  
الذى هو المكان اما ان يكون امر هو ما يشغله الجسم وملاؤه على سبيل  
التوهم وهذا من هب المتكلمين واما ان يكون امر موجود اول لا يجوز ان  
يكون بعد اما ديا قائما بالجسم والا يلزم من حصول الجسم فيه تداخل  
الاجسام فهو بعد مجرد وهذا من هب الاشراقين وليموتہ بعدا  
مفطورا الزعمهم انه فطر عليه البداة وصحفه بعضهم بالمقطور بالقاف اى  
لعل له الاقطار ويجب ان يكون جوهر القيام بذاته وتوارى والممكنات  
عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر  
المجردة التى لا تقبل اشاراة حسية والاجسام التى هى جواهر مادية  
كثيفة وحينئذ تكون الاقسام الاولى للجوهر ستة لاجسمة على ما هو المشهور

**ترجمہ** اور دوسری صورت میں مکان اس بعد کا نام ہے جو تمام جہات میں منقسم ہو، اور  
اس بعد کے مساوی ہو جو جسم میں پایا جاتا ہے۔ اس طور پر کہ ایک دوسرے  
میں منطبق ہوتا ہے۔ اور اس میں بالکل سرایت کئے ہوتا ہے پس یہی بعد مکان ہے۔ اور یا بعد امر  
موجود ہو گا جو جسم میں کو بھرے ہوئے ہے اور اس کو علی سبیل التوہم مشغول کئے ہو گا اور یہ متکلمین کا  
مذہب ہے۔ اور یا مکان امر موجود ہو گا۔ اور یہ جائز نہیں کہ مکان بعد مادی کا نام ہو جو جسم کے ساتھ  
قائم ہو ورنہ اس میں جسم کے حصول سے تداخل لازم آئے گا لہذا مکان بعد مجرد کا نام ہے۔ اور یہ  
اشراقیہ کا مذہب ہے اس کا دوسرا نام بعد مفطور بھی ہے۔ ان کا گمان یہ ہے کہ مکان بعد مجرد فطری  
اور بدیہی ہے۔ اور یقین نے اس کو مفطور قاف کے ساتھ پڑھا ہے۔ یعنی وہ بعد جس کے تین خطوط ہوں،  
اور واجب ہے کہ بعد مجرد عن المادہ جو ہر ہو، کیونکہ وہ بذاتہ قائم ہوتا ہے اور اس پر ممکنات کا توارد ہوتا  
رہتا ہے۔ اور وہ متعین طور پر باقی رہتا ہے۔ پس گویا مکان ایسا جو ہر ہے جو دونوں عالم میں متوسط ہے  
یعنی ایک طرف جو اہر مجردہ ہیں کہ جو اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کرتے۔ تو دوسری طرف وہ اجسام ہیں، جو  
جو اہر مادیہ کثیفہ ہیں۔ اور اس صورت میں جو ہر کی اقسام اولی چھ ہو جائیں گی جیسا کہ مشہور ہے۔  
**شرح** قولہ علی الثانی: یعنی مکان کا تین جہت میں تقسیم قبول کرنا۔  
قولہ فذلک البعد: مصنف علیہ الرحمة یہاں سے مکان کے سلسلے میں  
مناہب کا بیان شروع کرتے ہیں۔



قولہ مانہ: ہب المتکلمین: ان کا مذہب مکان کے بارے میں یہ ہے کہ مکان بعد موت ہم غیر موجود کا نام ہے جس کو وہم نے گھڑ لیا ہے۔  
 قولہ: انہ فطر علیہ: یعنی انسان پیدائشی طور پر مکان کو بدستہ جانتا ہے جس کے لئے استدلال کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔  
 قولہ لقیامہ بذاتہ: کیونکہ سابق میں ثابت ہو چکا ہے کہ ممکن جو قائم بنفسہ ہو اسکو توہر کہتے ہیں۔  
 قولہ فیکانہ: بعد مجرد پران قیود کے بعد اب مکان کی حقیقت بطور تفریع بیان کرتے ہیں۔  
 قولہ حینئذ: یعنی جب کہ بعد مجرد کا ثبوت ہوہر میں سے ہو گیا ہے۔  
 قولہ لاختصہ: جوہر اپنی ذات میں افضل میں مفارق ہوگا تو یہ عقل ہے۔ یا صرف ذات میں ہی مفارق ہوگا تو یہ نفس ہے۔ یا جوہر غیر مفارق ہوگا تو اس صورت میں یا وہ محل ہے تو وہ ہیوی ہے، یا حال ہوگا تو وہ صورت ہے۔ یا دونوں سے مرکب ہوگا تو وہ جسم ہے۔

والاول باطل فتعین الثانی وانما قلنا الاول باطل لانہ لوکان خلا فاما ان یکون لاشیئا محضاً وبعد اموجود مجرداً عن المادۃ لاسبیل الی الاول لانہ یکون خلاء اقل من خلاء فان الخلاء بین الحدسین اقل من الخلاء بین الحدسین وما یقبل الزیادۃ والنقصان استحال ان یکون لاشیئا محضاً قیل قبول الزیادۃ والنقصان فیہ انما هو علی فرض وجودہ فلا یلزم منه الا الوجود الفرضی واما کونہ موجوداً حقیقۃً فغیر لانہم وقد یجاب عنہ باننا نعلم بالضرورة ان التفاوت بینہما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض

## ترجمہ

اور پہلا یعنی مکان کا خلا باطل ہے لہذا ثانی متعین ہو گیا۔ اور ہم نے اسی لئے کہا کہ اول باطل ہے کہ اگر مکان خلا کا نام ہوگا تو یا تو وہ لاشی محض ہوگا یا بعد موجود مجرد عن المادہ ہوگا پہلی صورت باطل ہے۔ کیونکہ ایک خلا دوسرے کے مقابلہ میں کم ہوتا ہے اس لئے کہ دو دیواروں کے درمیان کا خلا دو شہروں کے درمیان خلا سے کم ہوتا ہے اور جو چیز زیادتی اور کمی کو قبول کرتی ہے اس کا لاشی محض ہونا محال ہے۔

اعتراف کیا گیا ہے کہ اس میں زیادتی اور کمی کا قبول کرنا اس کا وجود فرض کر لینے کی وجہ سے ہے پس لازم نہیں آتا کہ وجود فرضی، اور بہر حال خلا کا امر حقیقی ہونا تو یہ لازم ہے۔ اس اعتراف کا جواب یہ



دیا گیا ہے کہ ہم بدہمتہ جانتے ہیں کہ اس فرض کرنے سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی دونوں خللاء کے مابین تفاوت موجود ہے۔

### تشریح

قولہ الاول باطل : اس فصل کے شروع میں ماتن نے کہا تھا کہ مکان یا تو خللاء کا نام ہے یا جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے۔ یہاں اسی کو بیان کرتے ہیں۔ اور اول سے مراد یہ ہے کہ مکان خللاء کا نام ہو۔

قولہ والثانی : مکان جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر کا سے ملی ہوئی ہے۔ قولہ مجودا عن المادة : لیکن چونکہ دونوں تالی کی شقیں باطل ہیں لہذا مقدم بھی باطل ہے۔ قولہ قیل : اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ نفس الامر میں تفاوت ثابت نہیں ہے بلکہ ثابت یہ ہے کہ اگر یہاں کوئی بعد موجود ہو تا تو یقیناً اس میں تفاوت ہوتا۔

قولہ علی فرض وجودہ : لہذا اگر خللاء کا وجود فرض نہ کرتے تو کوئی استحالة لازم نہ آتا۔ قولہ الوجود الفرضی : متکلمین مکان کا فرضی وجود مانتے ہیں۔ اس سے ان کا مذہب ثابت ہو جاتا ہے۔ قولہ فغیر لازم : تاکہ متکلمین کا مسلک ثابت کیلئے جاسکے۔ قولہ مع قطع النظر : یعنی خللاء کا وجود فرض کیا گیا ہے۔ اس سے قطع نظر کر کے تفاوت ہر حال دونوں میں بدہمتہ پایا جاتا۔

اقول ان اس ادالتريد بين اللاشي في الخارج والموجود فيه كما هو الظاهر  
اذ العادة جارية بابطان مذاهب المتكلمين والاشراقية بوجهين البطل  
بهما شقي التريد الاول بالاول والثاني بالثاني فيلزم ان ما ذكره لا يدل على انما  
ليس لاشيئا في الخارج بل يدل على انه ليس لاشيئا محصنا في نفس الامر  
وان اس ادالتريد بين اللاشي في نفس الامر والموجود فيها فتتسم دائرة  
المناقشة في الشق الثاني،

### ترجمہ

میں جواب دوں گا کہ اگر لاشی فی الخارج اور موجود فیہ کے درمیان  
تردید یہ بیان کرنا مقصود ہو جیسا کہ یہی ظاہر ہے۔ اس لئے کہ مشائخ کی عادت  
جلی آرہی ہے کہ وہ ان دونوں مذاہب یعنی متکلمین اور اشراقیہ کے مذہب کو باطل کیا کرتے ہیں ایسی  
دو وجہوں سے کہ تردید کی دونوں شق باطل کرتے ہیں۔ اول شق سے اول کو اور ثانی سے ثانی مذہب  
کو باطل کرتے ہیں۔ پس لازم آتا ہے کہ جو مصنف نے ذکر کیا ہے۔ وہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ



لاشی محض خارج میں نہیں ہے۔ بلکہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ نفس الامر میں لاشی محض نہیں ہے اور اگر مصنف نے لاشی فی نفس الامر اور موجود فی نفس الامر میں تردید کا ارادہ کیا ہے تو شق ثانی میں مناظرہ کا دروازہ وسیع ہو جائے گا۔

**شرح** قولہ التردید : مصنف کا یہ قول ہے جس کو شارح تردید سے تعبیر کرتے ہیں۔ اما ان یكون لاشیا (الی) مجردا عن المادة، چونکہ اس میں اما اور او کے ذریعہ استدلال کیا ہے اسلئے اس کو تردید کہا جاتا ہے۔

قولہ با بطلان : اس مسئلہ پر متکلمین مکان کو امر موبوم غیر موجود کہتے ہیں اور اشراقیہ بعد موجود غیر مجرد مانتے ہیں۔

قولہ الاول بالاول : اول سے مراد متکلمین کا اور ثانی سے اشراقیہ کا مذہب مراد ہے۔ قولہ لا یدل : یعنی اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ شئی موجود فی الخارج ہے بلکہ وہ بیان اس پر دلالت کرتا ہے کہ نفس الامر میں موجود ہے کیونکہ تفاوت کا ثبوت نفس الامر میں ہے اعتبار معتبر ہو یا نہ ہو، لہذا جب تفاوت نفس الامر میں ہے تو اس تفاوت کے ساتھ جو موصوف ہے یعنی بعد وہ بھی نفس الامر میں ہو گا نہ کہ خارجی،

قولہ لاشیا محضا : اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خللا خارج میں لاشی محض ہے۔ قولہ فی الشق الثانی : یعنی نفس الامر میں، کیونکہ شق ثانی میں جو مصنف نے بیان کیا ہے وہ اس پر دال ہے کہ بعد مجرد خارج میں موجود نہیں ہے۔ اور بہر حال یہ بات کہ نفس الامر میں اس کا وجود نہیں ہے تو وہ اس دلیل سے ثابت نہیں ہوتا۔

دائرہ مناقشہ کی وسعت یہ ہے کہ مصنف کا قول "لو وجد البعد مجردا" اس پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ ایسا بعد نہیں ہے جو مجرد ہو اور نفس الامر میں موجود ہو بلکہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ ایسا بعد نہیں ہے جو مجرد ہو اور موجود فی الخارج ہو۔ ان دونوں صورتوں میں سے ثانی صورت اول کو لازم نہیں ہے کیونکہ بعد مجرد عن المادة نفس الامر میں موجود ہے۔ یہ قول اپنی حقیقت میں اس قول کے خلاف ہے کہ بعد مجرد موجود فی الخارج ہو اس صورت میں جائز ہے کہ اول بعد مجرد ہو اور محل سے مستغنی ہو اور دوسرا موجود فی الخارج محل کا محتاج ہو

لا سبیل الی الثانی لانہ لو وجد البعد مجردا عن الہیولی لکان لذاتہ غنیاً عن المحل والالکان لذاتہ مفتقر الیہ و ہذا منافی لتجردہ فاستحال اقتراہ بہ ای علی وجہ الافتقار ہذا خلف لانہ مفتقر الیہ کی الأجسام و فیہ بحث



لانہ موقوف علی تماثل الابعاد المادیة والمجردة مع ان المادیة اعراض والمجردة  
جواهر وعلی عدم الواسطة بین الحاجة والغنی الذاتیتین وکلاهما ممنوعان

## ترجمہ

اور دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ اگر ایسا پایا گیا تو بیرونی سے مجرد ہے تو ضروریہ  
لذاتہ محل سے غنی ہوگا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ شے لذاتہ اس کی محتاج ہے۔ اور  
یہ اس کے مجرد ہونے کے منافی ہے۔ پس اس کا اتران محال ہے علی وجہ الافتقار، اور یہ خلاف مفروض  
ہے۔ اس لئے کہ وہ اجسام میں محتاج الیہ ہے۔ اور اس میں بحث ہے۔ اس لئے کہ وہ ابعاد مادیہ اور  
ابعاد مجردہ کے درمیان مماثلت پر موقوف ہے۔ باوجودیکہ ابعاد دیہ عرض ہیں۔ اور ابعاد مجردہ جو اکر  
ہیں۔ اور اس بنا پر بھی حاجت ذاتی اور غنی ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اور یہ دونوں  
ناقابل تسلیم ہیں۔

## شرح

قولہ لاسبیل الی الثانی: دوسری صورت یہ ہے کہ مکان خلا کا نام ہو۔ اس طرح سے  
خلا بعد مجرد عن المادہ ہے۔

قولہ لذاتہ غنیاً: کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب کسی چیز کا وجود بغیر کسی دوسری چیز کے ممکن ہو تو وہ چیز اس کی محتاج  
نہیں ہوا کرتی۔

قولہ لهذا: یعنی افتقار اس کے موجود ہونے کے منافی ہے۔

قولہ استحال: یعنی جب بعد مکانی لذاتہ محل سے غنی ہوگا۔ تو محل سے ملا ہوا نہیں ہوگا ہر وقت،  
کیونکہ بعد مجرد اور بعد غیر مجرد میں ذاتی بعد موجود ہوتی ہے۔

قولہ مفقر الیہ: یہاں پر بعد سے مراد بعد جسمی عرضی ہے۔ صورت جسمیہ کا بعد مراد نہیں ہے۔  
قولہ فیہ بحث: ماتن نے جو استدلال پیش کیا ہے۔ شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ تم نے

جود دعویٰ کیا ہے کہ بعد مجرد عن المادہ اگر پایا جائے تو وہ بعد مکانی محل سے غنی ہوگا۔ اور جب غنی ہوگا  
تو محل کے ساتھ اس کا اتران محال ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت درست ہوگا جب کہ ابعاد

مادیہ اور مجردہ دونوں میں مماثلت ہوتی ہو بعد مجرد کا تقاضہ ہے اسی جیسا بعد مادی کا بھی تقاضہ ہے۔  
حالانکہ مجرد جو ہر ہوتا ہے جو قائم بنفسہ ہوتا ہے۔ تو جب تک دونوں قسم کے ابعاد میں مماثلت نہ ثابت

ہو جائے دعویٰ نہیں مانتے۔  
پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ غنی ذاتی اور افتقار ذاتی کے مابین کوئی واسطہ نہیں ہے۔ حالانکہ یہ بھی

نہیں مانا جائے گا۔ لہذا نہ تماثل ابعاد مادی و مجرد تسلیم ہے اور نہ ہی غنی ذاتی اور افتقار ذاتی کے  
مابین واسطہ کا نہ ہونا ہی تسلیم ہے۔



## فصل فی الحیز

کل جسم سواء کان فلکیا او عنصریا فله حیز طبعی قیل هذا ینتقض بالجسم المحيط فانه جسم وليس له حیز علی تفسیر ای السطح الباطن من الجسم الحاوی للمماس للسطح الظاهر من المحوی اذ ليس وراءه جسم اخر لغمره وضع ومحاذاة بالنسبة الى ما فی جوفه، وقد یجاب عن ذلك بان الحیز عند هم ما به تتمايز الاجسام فی الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذی یمتاز به المحدود عن غیره فی الاشارة الحسية فهو متحیز وليس فی المكان ولا بعد فی ان تكون تلك الحالة التي تميزه فی الاشارة الحسية من غیره طبیعته له وان لم یکن شی من اوضاعه ونسبه بالقیاس الى ما تحته امر طبیعیاً،

### ترجمہ

یہ فصل چیز کے بیان میں ہے۔ ہر جسم خواہ وہ فلکی ہو یا عنصری، اس کے لئے ایک چیز طبعی ہوتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ جسم محیط سے ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ وہ جسم ہے۔ اور ان کی تفسیر کے موافق اس کے لئے کوئی چیز نہیں ہے۔ یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملتی ہو۔ اس لئے کہ اس کے اوپر کوئی جسم ہی نہیں ہے۔ ہاں اس کے لئے اپنے ماتحت کے اعتبار سے وضع و محاذات ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک چیز اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعہ جسم اپنے ماسوار سے اشارہ حسیہ ممتاز ہو جاتا ہے۔ یہ چیز مکان سے عام ہے کیونکہ چیز اس وضع کو شامل ہے جس سے محدود اپنے غیر سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہو جاتا ہے پس فلک متحیز ہے حالانکہ اس کے لئے مکان نہیں ہے۔ اور بعید نہیں ہے کہ یہ حالت کہ جس کی وجہ سے فلک اپنے ماسوار سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہو جاتا ہے، یہ حالت اس کی طبیعی ہو۔ اگرچہ ان نسبتوں اور وضع میں سے کوئی اپنے ماتحت کے اعتبار سے امر طبعی نہیں ہے۔

### تشریح

قولہ فصل فی الحیز مصنف نے اس جگہ چیز کی کوئی تعریف بیان نہیں کیا ہے۔ یا تو اس وجہ سے کہ پہلے مکان کی تعریف مکان کی بحث میں کر چکے ہیں یہاں اسی پر اکتفا کر لیا ہے۔ دونوں ایک ہی ہیں۔ صرف نام کا فرق ہے۔ یا اس وجہ سے کہ مکان خاص ہے اور چیز



عام ہے اور مکان کی تعریف گزر چکی لہذا تعریف بالاخص پر اکتفا کو مان لیا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ اخص کی تعریف سے عام کی تعریف من وجہ معلوم ہو گئی ہے۔

قولہ قیل: سید شریف نے اس کلیہ پر اعتراض کیا ہے کہ ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہوتا ہے۔  
قولہ الجسم المحيط: یعنی ایسا جسم جو تمام عنصریات اور فلک کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور وہ فلک الافلاک ہے۔

قولہ قد یجاب: اس کی بنا اس پر ہے کہ مکان اور تیز دونوں متحد نہیں ہیں۔ بلکہ الگ الگ ہیں۔  
قولہ ولا بعد: شارح اس جگہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ فلک الافلاک کی یہ وضع طبعی ہے۔

فان قلت هذا مناف لما صرح به المحقق في شرح الاشارات من ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عند هم قريب من مفهوم اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتكلم كالارض للسرير واما الحيز فهو عند هم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كذا اخل الكون للباء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد و السطح الباطن من الحاوى البساس للسطح الظاهر من المحوى، اقول المفهوم من كلام الشيخ ان الحيز اعم من المكان حيث قال في موضع من طبيعيات الشفاء لا جسم الا وليحقق ان يكون له حيزا فاما مكان واما وضع وترتيب وفي موضع اخر منها كل جسم فله حيز طبعى فان كان ذا مكان كان حيزا مكانا

## ترجمہ

پس اگر تم اعتراض کرو کہ محقق طوسی نے شرح اشارات میں جو مراحت کی ہے یہ اس کے منافی ہے کہ مکان جزر لا تجزئ کے قائلین کے نزدیک چیز کے غیر ہے اور ثبوت یہ ہے کہ مکان قائلین بالجزء کے نزدیک مفهوم لغوی کے قریب قریب ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ممکن جس ٹھہر جائے تحت کیئے زمین کی طرح، اور بہر حال چیز تو وہ ان کے نزدیک اس فراع موہوم کا نام ہے جو جسم متحیز کے ساتھ مشغول ہو کہ وہ اگر اسے مشغول نہ کرتا تو خلا محض ہوتا جیسے پانی کے لئے پیالے کا اندرونی حصہ۔ اور بہر حال شیخ اور جمهور علماء کے نزدیک تو دونوں ایک ہی ہیں۔ اور جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو جسم غوی کی سطح ظاہر ہے ماس ہو۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چیز مکان کے مقابلے میں عام ہے کیونکہ شیخ نے شفاء میں طبیعیات کی بحث میں کہا ہے



کہ کوئی جسم ایسا نہیں ہے مگر یہ کہ اس کو چیز ضرور لاحق ہوتا ہے۔ چیز یا مکان ہے یا وضع و محاذات اور ترتیب ہے۔ نیز اس کتاب کی طبیعیات کے دوسرے مقام پر ہے کہ ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہے پس اگر وہ جسم مکان والا ہے تو اس کا چیز مکان ہے۔

**تشریح** قولہ فان قلت: یہ اعتراض اس حکم پر ہے کہ جو انہوں نے ابھی کہا کہ چیز مکان کے مقابلہ میں عام ہے۔

قولہ قریب من: مکان کا مفہوم لغوی یہ ہے کہ جس پر جسم قرار پائے اور اس کو نیچے اترنے سے روک دے اس کو شارح ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: "ما یعتمد علیہ الخ"۔  
قولہ وضع و ترتیب: اس سے معلوم ہوا کہ خواہ مکان ہو یا وضع و ترتیب چیز دونوں کو شامل ہے۔

لانا لو فرضنا عدم تاثیر القواسی الامور الخارجیة لكان فی حیز معین بالصبر و صفة و ذلك الحیز اما ان لیستحقه الجسم لذاته او بقاسری امر خارج و انما قاسرنا القاسر بذلك اذ لو كان المراد منه ما كان تاثیرہ علی خلاف مقتضی الطبع لحرکین التردیدیا حاصرا، الاسبیل الی الثانی لانا فرضنا عدم القواسی فتعین الاول فاذا انما لیستحقه بطبیعتہ اذ لا یمکن اسنادہ الی الجسمیة المشتركة، لان نسبتہا الی الاحیان کما علی السویتی و لا الی الہیولی لانہا تابعة للجسمیہ فی اقتضاء حیز ما علی الاطلاق فتعین اسنادہ الی امر داخل فیہ مختص بہ یعنی الطبیعة و هو المطلوب،

**ترجمہ** اس لئے کہ اگر یہ فرض کریں تاثیر قواسر کے عدم کو یعنی امور خارجہ، تو جسم کسی نہ کسی چیز معین میں ضرور موجود ہوگا۔ اور یہ چیز یا جسم اس کا لذاتہ مستحق ہوا ہے یا کسی قاسر کی وجہ سے مستحق ہوا ہے۔ یعنی کسی امر خارج کی وجہ سے۔ ہم نے قاسر کی تفسیر اس سے اس لئے کیا ہے کہ قاسر سے مراد یہ ہے کہ جس کی تاثیر طبیعت کے تقاضے کے خلاف ہو۔ تو ایا اور اسے مصنف نے جو بیان تردید کیا ہے۔ وہ حاصر نہ رہے گی۔ اور نہیں ہے کوئی صورت دوسرے احتمال کی کیونکہ ہم نے استدلال میں عدم قواسر فرض کیا ہے پس اول صورت متعین ہے پس اس وقت جسم اس چیز کا طبعی تقاضے سے مستحق ہوا ہے اس لئے کہ استحقاق کی نسبت مشترک جسمیہ کی طرف کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اس کی نسبت تمام چیزوں کی طرف برابر ہے۔ اور نہ ہی ہیولی کی طرف کیونکہ یہ مطلقاً چیز کے تقاضے کرنے میں جسمیہ کے تابع ہے پس چیز کی اسناد جسم کے داخلی امر کی جانب کرنا



متعین ہو گیا۔ جو اس کے اندر داخل اور مختص ہو یعنی طبیعت اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔  
**شرح** قولہ تاثیر القوا سر: یعنی ان امور کو جو جسم سے خارج ہیں اور جسم میں موثر ہیں،  
 ان کا عدم فرض کر لیا جائے۔

قولہ بالضرر و ما: اس کے لئے مشاہدہ کافی ہے۔ دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔  
 قولہ حاصرا: بلکہ بعض صورتیں اور بھی نکل سکتی ہیں۔ اس لئے ہم نے قاصر کا معنی امر خارج کے  
 بتائے ہیں۔

قولہ الی الثانی: یعنی قاصر کی وجہ سے جسم چیز کا مستحق ہوا ہو، یہ باطل ہے۔  
 قولہ تاہم: یعنی اگر کسی معین چیز کا تقاضہ وہ کرے گا تو نتیجہ بلا مرجع لازم آئے گی۔  
 قولہ یعنی الطبیعة: چونکہ شارح نے امر داخل کا لفظ کہا ہے اس لئے اندازہ ہوتا ہے کہ اس سے  
 صورت تو عیہ مراد ہے۔

فان قلت تاثیر الفاعل فیہ ان کان من الامور الخارجیۃ التی یفرض  
 حیثہ عنہا فلا نسلم انہ عند تخلیۃ مع طبعہ یکون موجودا فضلا عن  
 ان یکون حاصلہ فی مکان او مقتضی الہ وان لم یکن منہا جاننا ان یکون  
 حصولہ فی مکان معین من فاعلہ فان الاین من لوازم وجود الجسم و  
 لا یمکن تحقق التأثير فی وجود شیء بدون تحقق التأثير فیما ہو لازم وجودہ  
 فالفاعل اذا وجد الجسم وجدہ فی مکان معین لا محالۃ،

**ترجمہ** پس اگر تم اعتراف کرو کہ تاثیر اگر امور خارجہ کی وجہ سے ہے کہ جن سے جسم کا خالی  
 ہونا متن میں فرض کیا گیا ہے۔ تو اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جسم کو اس کی  
 طبیعت کے ساتھ خالی فرض کرنے میں موجود بھی ہو گا۔ چہ جائے کہ کسی مکان میں حاصل ہو یا کسی  
 کا تقاضہ کرنے والا ہو۔ اور اگر تاثیر فاعل کی امور خارجہ کی وجہ سے نہیں ہے۔ تو جائز ہے جسم کا حاصل  
 ہونا کسی معین مکان میں اس کے فاعل کی وجہ سے ہو۔ کیونکہ این جسم کے وجود کے لوازمات میں سے ہے  
 اور شے کے وجود میں تاثیر کا پایا جانا بغیر تاثیر کے ثابت ہوئے۔ اس کے لازم میں ممکن نہیں ہے  
 لہذا فاعل نے جب جسم کو ایجاد کیا ہے تو لا محالہ کسی نہ کسی معین مکان میں پیدا کیا ہے۔

**شرح** قولہ فان قلت: یہ اعتراف اس بات پر کیا گیا ہے استدلال میں ماتن نے لوظنا  
 عدم القوا سر کہا ہے۔



قولہ الاین : این کی تعریف یہ ہے کہ جسم جب کسی مکان میں حاصل ہو تو اس سے ایک ہیئت جسم کو عارض ہوتی ہو اس کا نام این ہے۔

قولہ فیما ہولانام : یعنی جب جسم اور این دونوں لازم ملزوم ہیں تو فاعل کی تاثیر وجود جسم میں اس وقت تک اثر نہ کرے گی جب تک جسم کے لازم میں فاعل تاثیر کا اثر نہ ہو جائے

قلت هذا وادرا على القائل بان المكان هو البعد واما القائل بانہ هو السطح فله ان يمنع ان الاین من لوازم وجود الجسم كما في المحدد وادرا على ان تخليته الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات لكنها جازان ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يمتشي الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع ،

**ترجمہ** میں کہوں گا یہ اعتراض ان لوگوں پر وارد ہوتا ہے کہ جو لوگ مکان کے بعد ہونے کے قائل ہیں، بہر حال جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ مکان سطح کا نام ہے تو اس کے لئے گنجائش ہے کہ اس اعتراض کرے کہ این وجود جسم کے لوازمات میں سے ہے جیسے محدود میں۔ مگر ایک اعتراض دونوں فریق پر وارد ہوتا ہے کہ جس کو اس کی طبیعت کے ساتھ خالی مان لینا اگر ذات جسم کو دیکھتے ہوئے ممکن ہے۔ مگر ممکن ہے کہ نفس الامر کے لحاظ سے یہ محال ہو۔ لہذا استدلال جاری نہیں رہ سکتا اس سے اس بات پر کہ جسم کے لئے نفس الامر کے اعتبار سے مکان طبعی ہے بلکہ اس بات پر استدلال ہو سکتا ہے کہ جسم کے لئے اس تقدیر پر مکان طبعی ہے وہ تقدیر واقع کے مطابق نہ ہو۔

**شرح** قولہ فی المحدد : یعنی مکان جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہو۔ کیونکہ محدود تک اعظم ہے اور ان کے قول کے مطابق کوئی دوسرا جسم ہے ہی نہیں۔

قولہ وادرا : یہ توضیحی کا اعتراض ہے جو شرح تجرید میں نقل کیا ہے۔

قولہ علیہما : اول وہ لوگ مراد ہیں جو مکان کو بعد محدود مانتے ہیں، اور دوم وہ لوگ جو مکان کو جسم حاوی کی سطح باطن مانتے ہیں۔ اُسے والا اعتراض ان دونوں پر کیا گیا ہے۔

قولہ فلا یتمشی : جیسے مصنف نے استدلال کیا ہے کہ اذا غلی الخ کہ جب جسم بالطبع خالی فرم کر لیں اور اسپر کوئی قاسر موثر نہ ہو تو جسم کسی نہ کسی چیز میں ضرور موجود ہوگا۔

قولہ ذلك التقدير : یعنی جسم کا طبعہ خالی ماننے کی صورت میں۔ اور یہ محال ہے اس لئے کہ واقع کے خلاف ہے



ولا يجوز ان يكون لجسم ما حيزان طبيعيان لانه لو كان له حيزان طبيعيان  
فاذا حصل في احدهما وخلي مع طبعه فاما ان يطلب الثاني اولافان  
طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا  
لانه هارب عنه طالب لغيره وقد فرضنا طبيعيا هذا خلف وان لم  
يكن طالبا للثاني يلزم ان لا يكون الحيز الثاني طبيعيا لانه ليس طالبا  
له حين ما خلي وطبعه وقد فرضنا طبعيا هذا خلف ،

## ترجمہ

اور جائز نہیں ہے یہ کہ جسم واحد کے لئے دو تیز طبیعی ہوں کیونکہ اگر اس کے لئے  
دو حیز طبیعی ہوں گے تو جب وہ کسی ایک حیز میں حاصل ہوگا، جب کہ اپنی  
طبیعت کے ساتھ نخلی ہے۔ پس یا وہ دوسرے حیز کو طلب کرے گا یا نہیں، اگر طلب کرے گا  
تو لازم آئے گا کہ حیز اول طبیعی نہیں ہے جس میں وہ طبیعی ہونے کے لحاظ سے حاصل ہوا ہے۔ اس  
لئے کہ وہ اس سے بھاگ رہا ہے اور غیر کا طالب ہے حالانکہ ہم نے اس کو طبیعی فرض کیا تھا۔  
یہ خلاف مفروضہ ہے۔

## تشریح

قولہ لجسم : اس سے جسم بسیط مراد ہے کیونکہ بسیط کے لئے ایک ہی طبیعت  
ہوتی ہے۔ لہذا مختلف اشیاء کا جسم بسیط تقاضہ نہیں کر سکتا۔  
قولہ قد فرضنا : حیز کو چھوڑ کر بھاگنا اس کی دلیل ہے کہ وہ طبیعی نہ تھا۔

واورد عليه ان عدم الطلب لمكان طبيعى بسبب انه وجد مكانا طبيعيا  
اخر لا يقدر في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون  
اذ لم يكن واحدا للمكان هو مطلوبه وقيل لشرح هذا الكلام لو وجد  
لجسم حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا وفي احد هما ولا  
يحصل في شئ منهما والكل باطل اما الاول فظاهرا واما الثاني فلما ذكره  
المصنف واما الثالث فلانه حينئذ اما ان لا يكون على سمت الحيزين  
او يكون عليهما وحينئذ اما ان يتوسطهما او يقع منهما في جهة فعلى  
الاولين يلزم ميله طبعيا الى جهتين مختلفتين وهو محال وعلى الثالث  
يميل الى جهة ما طبعيا فاذا وصل الى اقربهما عاد الى القسم الثاني  
وقد تبين بطلاننا



## ترجمہ

اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ مکان طبعی کا نہ طلب کرنا اس وجہ سے ہے کہ اس نے دوسرا طبعی مکان پایا ہے کسی خرابی کا موجب نہیں ہے کہ غیر مطلوب مکان اس کا طبعی ہو اس لئے کہ مکان کی طلب تو اس وقت ہوتی جب وہ اپنے مطلوب مکان کو نہ پاتا۔ ملا زاد نے اس مقام کی تشریح میں کہا ہے کہ اگر کسی جسم کے لئے دو چیز طبعی پائے جائیں تو یا تو وہ جسم دونوں چیزوں میں ساتھ ساتھ موجود ہوگا یا کسی ایک میں حاصل ہوگا یا کسی میں بھی حاصل نہیں ہوگا۔ اور ہر ایک صورت باطل ہے۔ بہر حال اول تو ظاہر ہے۔ اور ثانی تو جیسا کہ مصنف نے متن میں ذکر کیا ہے۔ اور بہر حال تیسری صورت، تو اس لئے کہ اس وقت جسم دونوں چیز کی سمت میں ہوگا یا ان کے اوپر ہوگا اور اس وقت دونوں کے وسط میں ہوگا یا دونوں میں سے کسی ایک جہت میں ہوگا۔ پہلی دونوں صورتوں میں جسم کا میلان طبعا دو مختلف جہتوں کی طرف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور تیسری صورت پر جسم دونوں جہت کی طرف طبعا مائل ہوگا۔ پس جب دونوں کے قریب ترین چیز میں پہنچے گا تو سوال قسم ثانی کی طرف لوٹ آئے گا جس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

## تشریح

قولہ اور دہلیہ: یعنی دونوں کے بطلان کی تین میں جو دلیل پیش کی گئی ہے۔ اس پر اعتراض ہے۔

قولہ ہو مطلوب: اور جب مکان طبعی پہلے سے ملا ہوا ہے تو دوسرے کو طلب کرنے کی اس کو کیا ضرورت ہے۔

قولہ فلما ذکرنا: اگر ایک چیز میں ہوتے ہوئے دوسرے چیز کا طالب ہے یا نہیں اگر ہے تو اول طبعی نہیں۔ اور اگر دوسرے کا طالب نہیں تو دوسرا چیز طبعی نہیں ہے۔

قولہ اما الثالث: یعنی جسم کا دونوں چیز میں سے کسی ایک میں بھی حاصل نہ ہونا۔

قولہ فحینئذ: یعنی جب کہ جسم دونوں چیز کی سمت میں واقع ہو۔

قولہ فعلی الادلین: یعنی جب کہ جسم دونوں چیز کے سمت میں واقع نہ ہو یا سمت میں ہو کر دونوں کے وسط میں واقع ہو۔ تو جسم کا دو مختلف جہت کی جانب مائل ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

مثال اس جسم کی جو دونوں چیز کی سمت میں واقع نہ ہو۔۔۔ جیسے۔۔۔ چیز کے گیز

مثال اس جسم کی جو دونوں چیز کی سمت میں ہو کر وسط میں ہو۔۔۔ جیسے۔۔۔ جسم۔۔۔ چیز۔

قولہ الثالث: یعنی جسم دونوں چیز کی سمت ہی میں واقع ہو اور ایک سمت میں ہو۔

جیسے۔۔۔ جسم۔۔۔ چیز۔۔۔ چیز۔

قولہ مادہ: کہ جسم قریب ترین چیز میں پہنچ کر آیا اب اگلے والے ثانی چیز کو طلب کرتا ہے یا نہیں اگر طالب ہے تو اول چیز طبعی نہیں اگر طالب نہیں تو ثانی چیز طبعی نہیں ہے۔



اقول لا تمام کلام المصنف الی هذا التطویل فان محصلہ انہ لو کان لجسم واحد حیزان طبعیان لا مکن حصولہ فی احد ہما والتالی باطل اذ یلزم علی تقدیر وقوعہ الخلف فکذا المقدم ،

**ترجمہ** میں کہوں گا مصنف کا کلام پورا کرنے کے لئے اس طوالت کی حاجت نہیں ہے کیونکہ مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر جسم کے لئے دو حیز طبعی ہوں گے تو ممکن ہوگا تو ممکن ہوگا اس کا یا یا جاننا دو میں سے کسی ایک میں۔ ثانی باطل ہے کیونکہ ثانی کے پائے جانے کی صورت میں خلف لازم آئے گا۔ پس مقدم بھی ایسا ہی ہے۔

## فصل فی الشکل

کل جسم فلہ شکل طبعی لان کل جسم متناہ وکل متناہ فہو متشکل وکل متشکل فلہ شکل طبعی فکل جسم فلہ شکل طبعی اما ان کل جسم متناہ فلہ امر واما ان کل متناہ فہو متشکل فلانہ یحیط بہ حد واحد اوحد ودفیکون متشکلا وقد مر ما فیہ فتدکروا انما قلنا ان کل متشکل فلہ شکل طبعی لانا لو فرضنا ارتفاع القواسر ای الامور الخارجة لکان علی شکل معین وذلك الشکل اما ان یکون لطبعہ او لقاسر لاسبیل الی الثانی لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو عن طبعہ وهو المطلوب

**ترجمہ** یہ فصل شکل کے بیان میں ہے۔ ہر جسم پس اس کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے کیونکہ ہر جسم متناہ ہے اور متناہ ہی متشکل ہوتا ہے۔ اور ہر متشکل کے لئے شکل طبعی ہے پس ہر جسم کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ ہر جسم متناہ ہے تو جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور بہر حال یہ دعویٰ کہ ہر متناہ ہی متشکل ہوتا ہے تو اس لئے کہ ہر جسم کو ایک یا چند حدود احاطہ کرتی ہیں تو وہ متشکل ہو جاتا ہے۔ اور اس میں جو اعتراض ہے وہ گذر چکا ہے تو اس کو یاد کرو، اور ہم نے کہا کہ ہر متشکل کی شکل طبعی ہوتی ہے تو اس لئے کہ اگر ہم قواسر کا رفع فرض کر لیں، یعنی امور خارجہ کا عدم، تو جسم کسی نہ کسی شکل معین میں ضرور ہوگا اور یہ شکل یا تو جسم کی طبیعت کی وجہ سے ہوگی یا قاسر کی وجہ سے، دوسری صورت باطل ہے کیونکہ ہم نے عدم قواسر فرض کیا ہے۔ پس



اس وقت شکل جسم کی طبیعت سے ہوگی اور یہی مطلوب ہے۔

## تشریح

قوله فصل: جس طرح چیز جسم کا طبعی تقاضہ ہے۔ اسی طرح جسم کے لئے شکل بھی طبعی تقاضہ ہے۔ اس اشتراک و مناسبت کی وجہ سے ماتن نے چیز کے بعد

متصلاً شکل کا بیان شروع کر دیا۔ گزر چکا ہے کہ شکل مقدار کو جب ایک حد یا چند حدود سے گھیر دیا جائے تو اس سے ایک ہیئت بن جاتی ہے۔ اگر یہ احاطہ تام ہے تو اس سے جو ہیئت بنتی ہے وہ شکل ہوتی ہے اور اگر تام نہیں ہے تو اس ہیئت کو زاویہ کہتے ہیں

قوله فلما مر: ابھی سابق میں مصنف نے ایک فصل ذکر کیا ہے جس میں بیوی کا صورت سے مجر د ہونا بالدلیل بیان کیا ہے۔ اور اس میں ابعاد کا غیر متناہی ہونا بھی ثابت کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ ہر جسم متناہی ہوتا ہے۔

قوله احوال: لہذا اس احاطہ سے ہیئت پیدا ہوگئی۔ اور اس ہیئت سے شکل بن گئی۔  
قوله متشکل: اور اس میں جتنے اعتراضات کئے گئے ہیں وہ بھی گندھلے۔  
قوله شکل معین: یعنی شکل کا کسی قاسر کی وجہ سے ہونے کی نفی ہم نے فرمن کی ہے

اور اد علیہ ان تشکل الجسم یتوقف علی تناہی ابعاده ولا تشک ان طبیعۃ الجسم لا تقتضی تناہی ابعاده ولا تستلزم من حیث ہی وما لیر من الشئی بواسطۃ لیست مستندۃ الی ذاتہ ولا لازمۃ لہ من حیث ہو لا یكون عارضا لہ لذاتہ و ہذا بعینہ و اراد فی المکان بمعنی السطح فان حصول الجسم فیہ موقوف علی وجود جسم حاو و ہوا بر غریب قطعاً بخلاف المکان بمعنی البعد فان حصول الجسم فیہ موقوف حصولہ و ہوا ان لم یستند الی ذات الجسم لکننا لازم لہ من حیث ہوا

## ترجمہ

اس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ جسم کا تشکل اس کے ابعاد کے لائے متناہی ہونے پر موقوف ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ جسم کی طبیعت اپنے ابعاد کی تناہی کا تقاضا نہیں کرتی۔ نہ تناہی کو مستلزم ہے اپنی حقیقت کے اعتبار سے۔ اور جو چیز کسی چیز کو کسی ایسے واسطے سے عارض ہو جو کہ ذات منسوب نہ ہو، نہ اس کے لئے بحیثیت ذات و حقیقت کے لازم ہو۔ تو وہ شئی اس کے لئے لذاتہ عارضی نہیں ہے۔ یہی اعتراض بعینہ مکان بمعنی سطح پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ جسم کا حصول مکان سطح میں جسم حاوی کے وجود پر موقوف ہے اور جسم حاوی کا



وجود قطعاً امر غریب سے طبعی نہیں ہے۔ بخلاف مکان بمعنی بعد کے کہ اس جسم کا حصول بعد کے حصول پر ہو تو فہونا اگرچہ منسوب الذات نہیں ہے۔ لیکن بہر حال اسناد الی الذات ضرور ہے

قوله اوراد : شارح حکمت العین نے یہ اعتراض وارد کیا ہے۔  
قوله تناہی : جب تک جسم کے طول و عرض و عمق متناہی ثابت نہ ہوگا جسم میں شکل ثابت نہیں ہو سکتا۔

قوله لا تقتنی : زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جسم کو شکل عارض ہو جاتی ہے۔

قوله لا لازمة : اس وجہ سے کہ صرف عارض ہے لہذا لازم ذاتی نہیں ہو سکتی۔

قوله عارض الذات : بلکہ غریب اور اجنبی ہوتی ہے لہذا تقاضائے طبعی بھی نہ ہوگا۔

قوله امر غریب : لہذا مکان بایں معنی جسم کے لئے طبعی نہ ہوگا۔

قوله بمعنى البعد : تو اس پر اجنبیت کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

قوله فيه : یعنی جب مکان بمعنی بعد ہو۔

قوله من حيث : اس لئے لازم ذات ہونے کی بنا پر ذات کی طرف منسوب ہو جائے گا۔ اور

مکان کا طبعی ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اگر مکان بمعنی سطح باطن جسم حاوی کی میں یہ ثابت نہیں ہوتی۔

## فصل

اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج قيل  
بيانه ان الشئ الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه والا  
لكان وجوده بالقوة فيلزم ان لا يكون موجودا وقد فرضناه موجودا  
هذا خلف فهو اما بالفعل من جميع الوجوه وهو الموجود الكامل الذي  
ليس له كمال متوقع كالبارئ عز اسمه تعالى بالعقول او بالفعل من  
بعض الوجوه وبالقوة من بعضها فمن حيث انه بالقوة لو خرج من  
القوة الى الفعل فنلزم الخروج اما ان يكون دفعة واحدة وهو  
الكون والفساد كالنقلاب الماء هواً فالصورة الهوائية كانت للماء  
بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة واحدة او على التدرج فهو الحركة



## ترجمہ

یہ فصل حرکت اور سکون کے بیان میں ہے۔ بہر حال حرکت تو وہ قوت سے  
فعل کی طرف تدریجاً خروج کا نام ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ شی موجود

من کل الوجوه بالقوہ ہو، یہ جائز نہیں ہے۔ ورنہ اس کا وجود ہی بالقوہ ہو جائے گا۔ پس لازم آئے  
گا کہ اس کا وجود بالقوہ ہو، حالانکہ ہم نے اس کو موجود فرض کیا ہے۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ پس  
وہ یا تو من جمیع الوجوه بالفعل ہو گا تو وہ موجود کامل ہے۔ اس کے لئے کوئی کمال متوقع نہیں ہے  
جیسے باری تم اور عقول عشرہ (ان کے بقول) بعض وجوہ سے بالفعل ہوگی اور بعض وجوہ سے  
بالقوہ ہوگی۔ پس اس حیثیت سے کہ وہ بالقوہ ہے۔ اگر قوت سے فعل کی طرف خروج کرے تو یہ  
خروج یا تو ایک ہی مرتبہ میں ہو جائے گا۔ اور یہ کون و فساد ہے۔ جیسے پانی کا ہوا بن جانا۔ پس صورت  
ہوائیہ پانی میں بالقوہ موجود تھی۔ پس قوت سے فعل کی طرف دفعہ نکل آئی۔ یا خروج تدریجی ہوگا۔  
تو یہ تدریجی خروج حرکت ہوگا۔

## تشریح

قولہ فصل: جب کہ حرکت جسم طبعی کے لئے ان احوال میں سے ہے جو جسم  
طبعی کو لذاتہ عارض ہوتی ہے۔ اور سکون حرکت کا مقابل اور ضد ہے تو

ان کے درمیان تقابل عدم و ملکہ ہے اس لئے دونوں کو اس فصل میں بیان کیا جاتا ہے۔  
پہلے دونوں کی تعریف کیا۔ پھر ان کے احوال و احکام بیان کیا ہے۔ اس وجہ سے متعلقہ بحث  
تعریف کے بغیر ممکن نہ تھی۔ اس لئے اولاً تعریف کر کے احوال شروع کیا۔ نیز چونکہ حرکت و سکون  
میں سے حرکت وجودی ہے اور سکون عدمی ہے۔ اس لئے اولاً وجود کو پھر سکون کو بیان کیا ہے  
قولہ فیصل: یہ قول ملا زادہ حرز بانی کا ہے۔

قولہ بیانہ: یعنی قوت سے فعل کی طرف خروج اس طریقہ پر کہ پورے طور پر بات واضح  
نہ ہو جائے اور کوئی خفا باقی نہ رہے۔

قولہ من جمیع الوجوه: یعنی اسکی تمام صفاتی و احوال کا بالقوہ ہونا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ  
اس کی صفت کا بالقوہ ہونا لازم آئے گا۔ اور شے موجود نہ ہوگی جبکہ اس کو موجود ہونا فرض کیا  
گیا ہے۔ اور اگر اس شے کو موجود فرض کیا جائے تو اس کی دو صورت ہے۔ موجود تمام اعتبار  
سے بالفعل موجود ہو۔ جیسے واجب تم کہ اس سے تمام کمالات بالفعل موجود ہے کسی کمال ممکن  
کا انتظار نہیں ہے یعنی باری تعالیٰ کے کوئی حالت متصورہ نہیں ہے اس کو موجود کامل کہا جاتا ہے  
یا شے بعض وجوہ سے بالفعل اور بعض وجوہ سے بالقوہ موجود ہوگی جیسے تمام ممکنات کے بعض  
اوصاف بالفعل۔ اور بعض اوصاف بالقوہ ہوتے ہیں۔ لہذا ایسی چیزیں جب قوت سے  
فعل کی جانب منتقل ہوتی ہیں۔ تو ان کے انتقال کی صورت ہوتی ہیں۔ عدا انتقال دفعہ واحد



ہوگا تو اس کا نام کون و فساد ہے جیسے ہو اپانی اور پانی کا ہوا بننا دفتہ ہوتا ہے۔ ع یا قوت سے فعل کی طرف انتقال تدریجاً ہوگا۔ جیسے ٹھنڈا پانی جب گرم کیا جائے تو آہستہ آہستہ گرم ہوتا ہے اور گرم ہونے کے بعد آہستہ آہستہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے تو اس انتقال کا نام حرکت ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ قوت سے فعل کی طرف بتدریج انتقال کا نام حرکت ہے۔  
قولہ جیم الوجہ : باری معنی کہ صفت یا حال اس کا بالفعل نہ ہوگا۔

اقول فیہ بحث اما اولاً فلا نہ یحصل للنفس صفات لم تکن لہا فلہا خروج عن القوة الی الفعل باعتبار تلك الصفات ولا یسمی ذلک الخروج حركة وکونا ولا فسادا واما ثانیاً فلاں الانتقال فی الجہد والفعل والانفعال والتمتی دفعی عندا بعضهم مع انه لا یسمی کونا ولا فسادا،

**ترجمہ** میں کہتا ہوں کہ اس میں بحث ہے۔ بہر حال پہلی بحث تو اس لئے کہ نفس میں کچھ صفات حاصل ہو جاتی ہیں جو اس میں پہلے نہیں ہوتیں۔ تو اس میں بھی خروج قوت سے فعل کی طرف ان صفات کے اعتبار سے پایا گیا۔ مگر اس خروج کو حرکت نہیں کہا جاتا نہ کون و فساد کہا جاتا۔ اور بہر حال دوسرا اعتراض تو اس لئے کہ انفعال، جدت، فعل، انفعال متی میں بعض کے نزدیک دفعی ہوا کرتا ہے اس کے باوجود ان کو نہ کون کہا جاتا نہ فساد۔  
**شرح** قولہ فیہ بحث : اس علم اس مفہوم پر بحث کرنا ہے کہ ابھی خروج کو صرف دو صورت میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ایک تدریجی ایک دفعی۔ اس پر شرح اعتراض کریں گے۔

قولہ للنفس صفات : مثلاً سخاوت، حلم، علم، وغیرہ۔  
قولہ ولا فسادا : لہذا حرکت کی تعریف جامع نہیں رہی  
قولہ الجہد : بمعنی مالدار ہونا۔ اور اصطلاحاً اس ہیئت کو کہتے ہیں جو جسم کو کسی چیز کے نتیجہ میں حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً کپڑے سے جسم کا احاطہ کرنا، کہ اس سے ہیئت بدل جاتی ہے۔ اس کو جدت کہتے ہیں اور دفعی ہوتا ہے۔  
قولہ الفعل : ایک شے جب دوسری پر اثر کرتی ہے تو اثر کرنے کو فعل کہا جاتا ہے۔  
قولہ لا فساد : جب فعل کا اثر ختم ہو جاتا ہے تو وہ متاثر ہو جاتی ہے اور اس سے جو کیفیت پیدا ہو اس کو انفعال کہتے ہیں۔



قولہ متنی : نئے کے زمان میں ہوئے کی وجہ سے ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے اس ہیئت کو متنی کہا جاتا ہے۔  
مذکورہ انتقالات دفنی ہوتے ہیں مگر ان کو کوئی کون و فساد نہیں کہتا۔ لہذا کون کو فساد کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔

قال ارسطو الحركة قد تطلق على كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسانة يفرض لا يكون هو قبل ان الوصول اليه ولا بعده حاصلين و يسمى الحركة بمعنى التوسط وهى صفة شخصية موجودة في الخارج دفقة مستمرة من المبدأ الى المنتهى تستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود وسيالة فباعتبارها وسيلانها تفعل في الخيال امر ممتد غير قابل يطلق عليه الحركة بمعنى القطع فانها لها امر مستمر نسبة الحركة الى الجزء الثانى في الخيال قبل ان تزول نسبتها الى الجزء الاول عنه يتخيل به امر ممتد ينطبق على المسافة كما يحصل من القطر في النازلة والشعلة في الجواله امر ممتد في الحس المشترك فلهذا ذلك خطأ ودائرة و۔ الحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوقف لان الحركة ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها و اذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة

## ترجمہ

ارسطو نے کہا کہ جسم کا ہونا اس طور پر کہ مسافت کی حدود میں سے جو بھی فرض کیا جائے کہ جسم وصول کے آن سے قبل اس حد پر موجود نہ ہو۔ نہ وصول کے بعد اس حد میں موجود ہو، اس پر حرکت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور جسم کا اس حیثیت پر ہونے کا نام حرکت بمعنی توسط ہے۔ تو وہ ایک معین صفت ہے۔ جو خارج میں دفع مستمرہ کے بطور موجود ہے۔ اور مبداء سے شروع ہو کر منتہی پر ختم ہو جاتا ہے۔ جو جسم متحرک کی نسبت کے مختلف ہونے کو مستلزم ہے۔ مسافت کی حدود میں پس وہ اپنی ذات کے اعتبار سے مستمرہ ہے۔ اور ان حدود کی طرف اس کی نسبت سے سیال ہے پس حرکت بمعنی توسط اپنے استمرار اور سیلان سے خیال میں ایک امر ممتد غیر قار پیدا کرتا ہے۔ اس امر ممتد پر حرکت بمعنی قطع کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ جب متحرک کی نسبت مسافت سے جز ثانی کی طرف خیال میں مرسم ہو جاتی ہے۔ قبل اس کے کہ اس کی نسبت مسافت کے جزء اول سے زائل ہو۔



تو اس سے ایک امر ممتد خیال میں پیدا ہو جاتا ہے۔ جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے۔ جس طرح بارش کا قطرہ نازلہ اور آگ کے شعلہ جوالہ سے ایک امر ممتد حس مشترک میں پیدا ہوتا ہے اور محسوس ہوتا ہے کہ یہ ایک خط ہے۔ یاد آ رہا ہے۔ اور حرکت ان معنی کے لحاظ سے اس کا کون وجود سوائے وہم کے نہیں ہے اس لئے کہ متحرک جب تک متحرک ہو چکا نہیں جاتا پوری حرکت پائی نہیں جاتی۔ اور جب منتہی پر پہنچ جاتا ہے تو حرکت بند ہو جاتی ہے۔

### تشریح

قولہ قال امراسطو : یہ فلاسفہ مشابہہ میں سے ہے جس کو معلم اول کا لقب ملا ہے۔ قولہ لا بعد : بلکہ جسم اس حد پر پہنچتا ہے ہی دوسری حد کی جانب روانہ ہو گیا اور اس حد پر جس آن میں پہنچا ہے اس سے پہلے اس حد پر آیا نہ تھا۔ اور اس آن پر پہنچ کر اس حد پر برقرار نہیں بلکہ دوسری حد کی جانب منتقل ہو گیا۔ تو جسم کو متحرک اور اس وصف کو حرکت کہیں گے۔ قولہ لما استمر : یہ اس کی دلیل ہے کہ خیال میں ایک اور ممتد کی شکل پیدا ہو جاتی ہے۔ قولہ يتخیل به : یعنی جسم متحرک مسافت میں حرکت کر رہا ہے تو آپ اس کو دیکھ رہے ہیں تو حرکت کرنے والے کی نسبت مسافت کی حدود میں برابر بدلتی رہتی ہے۔ اور اول کی نسبت ذہن میں چھپ گئی۔ اور ابھی صورت ذہن سے غائب نہ ہوتی تھی کہ دوسرے تیزی کی نسبت آگئی۔ و لہذا۔ تو اس سے ایک امر ممتد قوت خیالیہ میں مرثم ہو جاتا ہے۔ اسی کا نام حرکت بمعنی قطع ہے۔ گویا اس حرکت کا وجود ذہن میں ہوتا ہے خارج میں نہیں۔

قولہ الشعلة الجوالۃ : آگ میں ایک ٹکڑی کے سرے کو جلائیے پھر اس کو گولائی میں گھومائیے تو ٹکڑی کا سرا جو ایک نقطہ ہے۔ ذہن میں مرثم ہو گیا۔ پھر جب آپ حرکت دے رہے ہیں تو دوسرا نقطہ ذہن میں آیا۔ پھر تیسرا اس سے قبل کہ اول اور ثانی زائل ہو۔ تو اس طرح گھومانے نے ذہن میں گول آگ کی ایک سطر بنا دی ہے۔ اسی کو شعلہ جوالہ کہتے ہیں۔ اس کا بھی ذہن میں وجود ہوتا ہے خارج میں نہیں ہوتا۔

قولہ انقطعت الحركة : لہذا اس معنی کے لحاظ سے حرکت خارج میں موجود نہیں ہوتی۔

واما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك فالمجردات غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شأنها الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملك وقيل السكون هو الاستقرار زمانا فاما يقع فيه الحركة فالتقابل بينهما تقابل التضاد

### ترجمہ

اور بہر حال سکون تو وہ حرکت کا نہ ہونا ہے ایسی چیز سے جس کی شان یہ ہے کہ



وہ حرکت کرے۔ پس مجردات نہ متحرک ہیں نہ ساکن ہیں۔ اسلئے کہ ان کی شان میں حرکت کرنا داخل نہیں ہے۔ لہذا حرکت اور سکون کے درمیان تقابل عدم اور ملکہ کا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ سکون ایک زمانے تک ٹھہرے رہنے کا نام ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے۔ لہذا اب تقابل ان دونوں میں تضاد کا تقابل ہوگا۔

قولہ عامن: اس قید سے اعراض خارج ہو گئے۔

**تشریح** قولہ تقابل العدم والملكۃ: حرکت اور سکون دو مختلف چیزیں ہیں جو ایک محل میں ایک جہت سے ایک زمانے میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ایسی دو چیزوں کو متقابلین کہا جاتا ہے۔ لہذا حرکت و سکون متقابل ہوتے۔ حرکت خروج کا نام ہے لہذا وہ وجودی چیز ہوتی اور سکون عدم الحركۃ کا نام ہے لہذا دونوں میں سے حرکت وجودی اور سکون عدمی چیز ہے۔ جن کی محل واحد صلاحیت رکھتا ہے لہذا دونوں کے مابین تقابل عدم اور ملکہ کا پایا گیا۔ لہذا جو موجود ہے اور بالفعل ہے من جمیع الوجوہ، تو وہ متحرک ہے نہ ساکن۔ اور جس موجود میں دونوں جہت پائی جائیں قوت اور بالفعل کی ان میں حرکت و سکون دونوں پائے جاتے ہیں۔

وكل جسم متحرك فله محرك غير الجسمية اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحركاً على الدوام والتالي كاذب فالبقدر م مثله ثم الحركة باعتبار مقولة هي فيها على اربعة اقسام معني وقوع الحركة في مقولة هو ان الموضوع يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع اخر منها ومن صنف الى صنف او من فرد الى فرد حركة في الكم كالنحو هو انما ياد حجم الاجزاء . . الاصلية للجسم بما ينضم اليها ويد اخله في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بخلاف السمن فانه انما ياد في الاجزاء النائية والاجزاء . . الاصلية في بعض الحيوانات هو المتولد من المنى كالعظم والعصب و الرباط والنائدة فيه هي المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين .

**ترجمہ** اور ہر جسم کے لئے ایک محرک طبعی ہے جو جسمیت کے علاوہ ہے۔ اس لئے کہ اگر جسم بحیثیت جسم کے حرکت کرے گا تو البتہ ہر جسم متحرک ہو گا دائمی طور پر اور تالی کا ذکر ہے۔ پھر حرکت اس مقولہ کے اعتبار سے کہ وہ اس میں واقع ہوتی ہے چار قسم پر ہے، مقولہ میں حرکت کے واقع ہونے کے معنی یہ ہیں کہ موضوع (ذات) حرکت کرتا ہے اس مقولہ کی ایک نوع سے دوسری



نوع کی طرف یا ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف یا ایک فرد سے دوسرے فرد کی طرف۔ اور حرکت فی الکم جیسے نمونہ، اور وہ جسم کے اجزاء اصلیت کے حجم کا زیادہ ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ طبیعت مناسبت کے مطابق تمام اطراف و جوارب میں زیادتی داخل اور منقسم ہو جاتی ہے۔ بخلاف سمں کے کہ وہ اجزاء زائدہ میں زیادتی کا نام ہے۔ اور اجزاء اصلیت بعض حیوانات میں وہ ہیں جو مادہ منویہ سے پیدا ہوتے ہیں جیسے ہڈی پٹھے، رباط وغیرہ۔ اور زائدہ اس میں وہ ہیں جو خون سے پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے گوشت، چربی، لعاب وغیرہ۔

**شرح** قولہ علی الدوام: اس وجہ سے کہ جسم کے جسم ہونے کا ثبوت دائمی ہے لہذا حرکت بھی دائمی ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

قولہ ثم الحوکتہ: یہاں سے مافیہ الحركة کا بیان شروع کرتے ہیں۔ قولہ الحوکتہ: فلاسفہ کی اصطلاح میں مقولہ کل دس ہیں۔ ایک جوہر اور باقی نو اعراف پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ فلاسفہ اجناس عالیہ کو مقولات عشرہ کہتے ہیں۔ اور جوہر موجود بنفہ کا نام ہے اور عرض وہ ہے جو موضوع میں یعنی محل میں موجود ہو بنفہ موجود نہ ہو۔ عرض کے مقولات نو ہیں، کم، کیف، اصناف، این، ملک، فعل، انفعال، متی، وضع۔ جس کی مثال مرقات میں یہ ہے۔

مردے دراز نیکو دیدیم بشہر امروز۔ - - - با خواستہ نشستہ از کرد خویش فیروز۔  
مردے (جوہر) دراز (کم) نیکو (کیف) دیدیم (فعل) بشہر (این) امروز (متی) با خواستہ نشستہ (اصناف) فیروز (ملک)۔ مقول کے معنی ہیں محمول۔ - - - قضیہ میں محمول ہمیشہ وصف اور حال ہوا کرتا ہے۔ جیسے زیر قائم میں زیر موضوع ہے اور ذات ہے۔ قائم اس کی ایک حالت اور وصف ہے۔ دوسرا بمعنی مفعول ہے اس حیثیت سے کہ اس کے متعلق کلام کیا جاتا ہے۔ اور تار نقل کرنے کی علامت ہے کہ اس کو وصف کے معنی سے اسم کے معنی میں لے لیا گیا ہے۔ یا پھر مبالغہ کے لئے ہے۔ بہر حال مقولہ عرض قائم بالذات کو کہا جاتا ہے۔ اب حرکت فی المقولہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک نوع اور فرد سے۔ - - - دوسرے نوع کی طرف انتقال کا نام حرکت ہے۔ کہ موضوع اور ذات ان افراد وصف کی طرف منتقل ہوا کرتا ہے

قولہ الرباط: سفید قسم کا دھاگہ نما ایک رگ ہوتی ہے جس سے جسم کے جوڑ ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں۔

والذبول، وهو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينقص عن ما في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بخلاف الهزال فانه انتقاص عن



الاجزاء الزائداً ، وقد عدا العلامة في شرح القانون السمن والهزال الصنا  
من اقسام الحركة الكمية ،

ترجمہ

اور ذبول ، وہ جسم کے اجزاء اصلیتہ کا کم ہو جانا۔ اس وجہ سے کہ طبیعی سے جسم  
کے تمام اطراف و جوانب سے جسم کا کچھ حصہ کم ہو جاتا ہے۔ بخلاف ہزال کے  
کہ وہ زائد اجزاء کی کمی کا نام ہے۔ اور علامہ قطب الدین شیرازی نے شرح قانون میں سمن اور ہزال  
کو حرکت کمی میں شمار کیا ہے۔

وهنا بحث اذ الحركة في مقولة ليستدعي امر واحد بعينه يتوارى عليه  
افراد تلك المقولة وظاهر ان افراد المقدار في النقص والذبول لا تتوارد  
على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النقص لم يعرض لها كان له  
المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما يعرض لها كان له المقدار الصغير  
مع امر اخر ينضم اليها وهذا المجموع غير ما كان له المقدار الصغير سواء  
صار متصلا واحدا او لا وكن المقدار الصغير في الذبول لم يعرض  
لها كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما هو يعرض لجزء ما كان  
له المقدار الكبير فمخلا المقدار الكبير والصغير في حالت النقص والذبول  
متغايران فليس من الحركة الكمية

ترجمہ

(نمود ذبول کی حرکت کیت میں شمار کرنے میں) بحث ہے۔ اس لئے کہ حرکت  
فی مقولہ کا تقاضہ ہے کہ بعینہ امر واحد پر اس مقولہ کے افراد وارد ہوتے رہیں  
اور ظاہر ہے کہ نمود اور ذبول میں مقدار کے افراد بعینہ شی واحد پر وارد نہیں ہوتے۔ اس لئے کہ نمود  
میں مقدار کبیر اس جسم کو عارض ہوتی جس کو مقدار صغیر عارض ہوتی ہے مع شی زائد کے جو اس جسم میں  
جا کر منضم ہو جاتی ہے۔ اور یہ مجموعہ اس جسم کا غیر ہے جس کو مقدار صغیر عارض ہے۔ خواہ یہ متصل واحد ہو  
جائے یا نہ ہو۔ اس طرح ذبول میں مقدار صغیر جو ذبول میں حاصل ہوتی ہے اس جسم کو عارض نہیں  
ہوتی جس کو مقدار کبیر حاصل تھی بلکہ مقدار صغیر عارض ہوتی ہے جسم کے اس جز کو جس کو مقدار کبیر  
عارض تھی۔ لہذا حالت نمود اور ذبول میں مقدار کبیر و صغیر کے محل ایک دوسرے کے غیر ہیں لہذا یہ  
دونوں حرکتیں کیت میں داخل نہیں ہیں۔



## شرح

قولہ ہنا بحث : اس جگہ دو چیزیں بیان کی گئی ہیں۔ ۱۔ نمونہ اور ذبوں کا حرکت  
فی الکلم میں سے ہونا۔ ۲۔ سمن و ہزدل کا حرکت گیمہ میں شمار کرنا۔ شارح کی

جانب سے اس پر اعتراض ہے۔

قولہ من الحوکتہ الکیمۃ : اگر اس کا شمار حرکت کے کسی مقولہ میں ہوتا ہے تو وہ حرکت فی الاین ہے

و کذا الحال فی السمن والہزال فلنحضر حینئذ فی التخلخل والتکاثف و  
امراد بالتخلخل ہنا ان یزید مقدما الجسم من غیر ان ینضم الیہ  
غیرہ و بالتکاثف ان ینقص مقدما الجسم من غیر ان ینفصل عنہ جزء و  
قد یطلق التخلخل علی الانتقاش و هو ان تتباعد الاجزاء و یدخلها جسم  
غریب کالقطن المنقوش و التکاثف علی الاندماج و هو ان تتقارب الاجزاء  
بحیث یخرج ما بینہما من الجسم الغریب کالقطن الملفوف بعد نقشه و قد  
یطلقان علی ساقۃ القوام و غلطہ ،

## ترجمہ

اور سمن و ہزال کا بھی یہی حال ہے۔ پس ہم اس وقت حرکت کیہ میں تخیل اور

تکاثف ہی پر منحصر کرتے ہیں۔ اور فلاسفہ نے تخلخل بولکر یہاں یہ مراد لیا ہے کہ

جسم کی مقدار بڑھ جائے۔ اور اس کی طرف خارج سے کوئی دوسری چیز آکر مل جائے۔ اور

تکاثف سے مراد یہ ہے کہ جسم کی مقدار گھٹ جائے اس کے بغیر کہ جسم کا کوئی چیز جسم سے جدا ہو۔ اور

کبھی تخلخل کا اطلاق انتقاش پر ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جسم کے اجزاء میں بعد پیدا ہو جائے۔ اور

اس کے درمیان میں جسم غریب آکر داخل ہو جائے۔ جیسے دھونی ہوئی روئی میں ہوتا ہے اور تکاثف

کا اطلاق کبھی اندماج پر ہوتا ہے۔ اور اندماج یہ ہے کہ جسم کے اجزاء ایک دوسرے سے قریب

ہو جائیں اس طور پر کہ جو جسم غریب خارج سے آکر داخل ہو گیا تھا وہ خارج ہو جائے۔ جیسے

پریس کی ہوئی روئی دھننے کے بعد۔ اور کبھی ان دونوں کا اطلاق قوام کے رقیق ہونے اور

غلیظ ہونے پر بھی کیا جاتا ہے۔

ومبادل علی تحقیقہما ان القام و راۃ الضیقۃ الراۃ اذ کبت علی الباء فلا  
یدخلها الباء اصلا فاذا مضت مصا قویا ثم کبت علیہ دخلها الباء وما ذلک  
لخللہا حدث فیہا بالبص لامتناعہ بل لان البص اخرج بعض الهواء واحد



فی الهواء الباقی تخلخلاً فکبر حجمه بحيث یشتغل مکان الخارج ایضاً ثم  
اوجد فیہ البرد الذی فی الباء تکاثفاً فضعف حجمه وعاد بطبعه المقدار  
الذی کان له قبل المص فدخل فیها الباء ضرورة امتناع الخلخل هکذا  
قالوا واقول الظاهر ان التکاثف ههنا لیس لبرد الباء فان التجربة شاهد  
بان القاسم ورة المذکوراة اذ اکبت علی الباء الخارج ایدخل فیها،

## ترجمہ

تخلخل تکاثف کے پائے جانے پر جو چیز دلالت کرتی ہے ان میں سے ایک یہ ہے  
کہ تنگ منہ والی شیشی جب پانی میں الٹی کر کے داخل کی جائے تو اس کے اندر  
پانی بالکل داخل نہیں ہوگا اور جب اس کو روز سے چوس لیا جائے۔ پھر پانی میں اونڈھی کی جائے  
تو اس کے اندر پانی داخل ہو جاتا ہے یہ پانی کا داخل ہونا اس خلا کی بنا پر نہیں ہوا جو چوس لینے  
کے نتیجہ میں پیدا ہو گیا ہے۔ کیونکہ خلا محال ہے۔ بلکہ اس۔۔۔ چوستے نے ہوا کے بعض حصہ کو شیشی  
سے خارج کر دیا ہے۔ اور باقی ماندہ ہوا میں اس نے تخلخل پیدا کر دیا ہے۔ اس لئے ہوا کا حجم بڑھ  
گیا اس طور پر کہ اس نے خارج شدہ ہوا کے مکان کو مشغول کر لیا ہے۔ پھر اس کے بعد جب  
پانی کی برودت نے اس پر اپنا اثر ڈالا تو اس نے تکاثف پیدا کر دیا ہے اور ہوا کا حجم صغیر ہو  
گیا اور وہ اپنی مقدار طبعی کی طرف واپس ہو گئی جو اس کے چوسنے سے پہلے تھی۔ پس اس وجہ سے  
اس میں پانی داخل ہو گیا کیونکہ خلا رکا وجود محال ہے۔ اس طرح فلاسفہ نے بیان کیا ہے۔ اور  
میں کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ یہاں پر تکاثف پانی کی برودت کی وجہ سے نہیں ہوا اس لئے کہ  
تجربہ شاہد کہ مذکورہ شیشی جب گرم پانی میں اونڈھی کی جائے تو اس میں بھی پانی داخل ہو جاتا ہے

وحركة فی الکيف کتسخن الباء وتبرد کامع بقاء صورته النوعية وتسمى هذک  
الحركة استحالة وحركة فی الاین وهی انتقال الجسم من مکان الی مکان  
بل من این الی این اخر علی سبیل التدریج وتسمى نقلة وحركة فی الوضع  
وهی ان تكون للجسم حركة علی الاستدراة فان کل واحد من اجزائها  
یباثن ای یفارق کل واحد من اجزاء مکانها لوکان له مکان ویلانام کله  
مکاناً فقد اختلف نسبة اجزاء مکانها علی التدریج،

ترجمہ ۱۔ اور حرکت فی الکيف جیسے پانی گرم ہو جانا اور اس کا ٹھنڈا ہو جانا اس کی صورت



نوعیہ کے باقی رہنے کے ساتھ۔ اس حرکت کا نام استحالة ہے۔ اور حرکت فی الزمان جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا، بلکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف تبدیلیاں۔ اس کا دوسرا نام نقلہ بھی ہے۔ اور حرکت فی الوضع وہ ہے کہ جسم کو استدارہ میں حرکت ہو۔ اس لئے کہ جسم کے اجزاء میں سے ہر جز جدا ہوتا ہے اور مفارقت ہوتا ہے اپنے مکان سے اجزاء سے اگر اس کے لئے مکان ہو۔ اور پورا جسم اپنے مکان سے ملا ہوا ہوتا ہے جدا نہیں ہوتا۔ پس جسم کے اجزاء کی نسبت مکان کے اجزاء سے تدریجی طور پر مختلف ہوتی رہتی ہے

**شرح**

قوله استحالة: وجه تسمیہ یہ ہے کہ جسم ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب انتقال کرتا ہے۔

قوله فی الوضع: جیسے کرہ کی حرکت اپنے مرکز پر یا چکی کی حرکت اپنی کیل پر ہو۔  
قوله اجزاء مکانیہ: جب جسم دائرہ میں گھومتا ہے تو اس کے اجزاء اپنے مکان کے مفروضہ اجزاء سے بدلتا رہتا ہے اور جسم اس پر چکر کرتا رہتا ہے۔ اس کو حرکت فی الوضع کہا جاتا ہے۔  
قوله لوکان لہ: اصل میں یہ ایک مفروضہ سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ حرکت فی الوضع فلک الافلاک کو بھی لاحق ہے اور وہ متحرک علی الدوام ہے اور حرکت فی الوضع ہی ہے فلک الافلاک کے لئے (گزشتہ تعریف کی بنیاد پر کوئی مکان نہیں ہے۔ لہذا اجزاء مکان سے جسم کی تبدیلی کا وہاں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لہذا یہ تعریف حرکت کی جو وضع میں ہوتی ہے حرکت فلک الافلاک کو شامل نہیں ہے۔ شارح نے نوکان لہ مکان کی قید لگا کر اس اعتراض کو ختم کر دیا کہ یہ تبدیلی اجزاء مکان سے اس وقت ہے جب جسم کے لئے مکان ہو ورنہ اپنے ماتحت جسم کی محاذات سے تبدیل ہوتا ہو وہ بھی اس تعریف میں داخل ہے۔

اقول ہنا بحث اذ قد علم مما سبق ان الحركة فی الوضع ہی الانتقال من وضع الی آخر تدرا یجا ولا نسلم ان ذلك الانتقال منحصراً فیما ذکرہ فان القائم اذا تعدی ینقل من وضع الی وضع آخر مع انه لا یتحرک علی الاستدراة وثبوت الحركة الایینیة لہ لا ینافی ذلك والاظہار ان الحركة واقعة فی بواقی مقولات العراض ایضاً اما الاضافۃ فلانہ اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرک فی الکیف حتی صار سخونتما اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافۃ اعنی الاشدیة الی نوع آخر منها اعنی الاضعفیة انتقالاً تدرا یجا و



ولذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك منه في التكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخفض اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدل على محبا،

### ترجیمہ

میں کہتا ہوں یہاں پر بحث ہے کیونکہ ماسبق میں معلوم ہو چکا ہے کہ حرکت فی الوضع ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف تدریجی انتقال کا نام ہے۔ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ انتقال حرکت علی الاستدارہ پر موقوف ہے کیونکہ قائم جب بیٹھتا ہے تو وہ ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اس کے باوجود وہ حرکت علی الاستدارہ نہیں کرتا۔ اور حرکت علی الاستدارہ کے لئے این ہونے کا ثبوت اس کے منافی نہیں ہے۔ اور ظاہر تر یہ ہے کہ حرکت باقی مقولات میں بھی پائی جاتی ہے۔ بہر حال اضافت تو اس لئے کہ جب فرض کیا جائے کہ پانی بہت گرم ہے دوسرے پانی کی بہ نسبت اور وہ کیف میں حرکت کرے یہاں تک کہ اس کی حرارت دوسرے پانی کی حرارت کے مقابلے میں کم ہو جائے۔ تو اس مثال میں پانی اضافت کی ایک نوع سے منتقل ہوا یعنی اشذیت سے، اضافت کی دوسری نوع کی طرف یعنی اضعفیت کی طرف تدریجی انتقال کے طور پر۔ اور اسی وجہ سے جب کوئی جسم اونچے مقام پر ہو پھر وہ حرکت فی الاين کرے یہاں تک کہ نیچے والے حصہ میں آجائے۔ یا کوئی جسم مقدار میں اصغر ہو دوسرے جسم کے مقابلے میں، پھر اصغر سے کثیت میں حرکت کرے یہاں تک کہ دوسرے جسم کے مقابلے میں بڑا ہو جائے۔ یا کوئی اشرف وضع میں فائز تھا۔ پھر اس سے حرکت کر کے ہن منک پہنچ جائے جو اشرف کے مقابلے میں ہو تو ان مذکورہ تمام صورتوں میں بھی ایک اضافت کی نوع سے دوسری نوع کی طرف تدریجی منتقل ہوا ہے۔

### تشریح

قولہ لا ینافی ذلك : یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قائم جب بیٹھ گیا تو اس کے لئے حرکت ایسی ثابت ہو جاتی ہے۔ جو حرکت وضعیہ کے

منافی ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا۔

قولہ ولا ظہر : یہاں مقصد بیان کرنا ہے کوئی اعتراض کرنا مقصود نہیں ہے۔

قولہ واقعة : جس طرح کم، کیف، وضع اور این میں واقع ہوتی ہے۔

قولہ اما الاضافات : یہیہ الوت، بنوت، اشذیہ، اضعفیت وغیرہ۔ باپ کی طرف الوت کی نسبت



بیٹے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور بیٹے کی طرف نبوت کی نسبت باپ کی وجہ سے ہوتی ہے۔ ایسے ہی کسی چیز کو اشد اس وقت کہیں گے جب اس کے مقابلے میں ضعیف موجود ہو۔ اور ضعیف کی طرف اضعف کی نسبت اس سے قوی کے مقابلے میں کرتے ہیں۔ تو اصناف میں ایک مقولہ کی نسبت دوسرے مقولہ کی نسبت کے لحاظ سے کی جاتی ہے۔

قولہ اذا فوضت بحركة في الاضافات في مثال حركت في الكيف کے ضمن میں دی جاتی ہے۔  
قولہ اشقالاتہ را یجیبا: مگر یہ انتقال تبعا ہوتا ہے۔ اصل میں تو موصوع یعنی پانی بدلتا ہے۔ اور اسی کے ساتھ گرمی بھی بدل جاتی ہے۔

قولہ في مكان اسفل: یہ حرکت اضافیہ کی مثال ہے جو حرکت اینیہ کے تابع ہو کر پائی جاتی ہے۔  
قولہ اذ كان اصغرا: یہ حرکت اضافیہ کی مثال ہے جو کم کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔  
قولہ علی اشرف اوضاعہ: حرکت اضافیہ کی مثال ہے جو حرکت وضعیہ کے تابع ہو کر پائی جاتی ہے۔

واما الملك فلان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك انه يتغير هيأة احاطتها بالتدريج تبعاً لحرکتها في الالین واما الفعل والانفعال فلانه اذا تحرك الجسم من سخونة الى اشد منها بالتدريج تحرك من لتسخن الى لتسخن اقوی منه كذلك واذا اراد الاستعداد في قابل السخونة اشتد التسخين ،

**ترجمہ**

اور ملک میں حرکت تو عمامہ جب حرکت کرے نزول یا صعود کی جانب، تو اس میں شک نہیں کہ اس حرکت کرنے میں احاطہ کی ہیأت تدریجی طور پر متغیر ہو جاتی ہے مگر یہ حرکت فی الالین کے تابع ہوتی ہے اور بہر حال فعل وانفعال تو اس لئے کہ جب جسم سخونت سے اشد سخونت کی طرف تدریجی طور پر حرکت کرے تو اس میں ایک تسخن سے دوسرے تسخن کی طرف حرکت پائی گئی جو اس سے زیادہ قوی ہے اور حرکت اسی طرح کی ہے یعنی تدریجی ہے اور جب سخونت کے قابلیت کی استعداد تیز ہو گئی تو گرمی بھی تیز ہو گئی۔

**شرح**

قولہ اما الملك: اور رہا حرکت کا وقوع مقولہ ملک میں تو اس لئے کہ گرمی جب سر پر برابر رکھی ہو پھر اس کا تہہ حرکت کر کے پیشانی پر سرک کر آجائے۔  
قولہ في الالین: جب عمامہ اوپر کی جانب یا نیچے کی جانب حرکت کرتا ہے تو حرکت فی الالین ہوتی ہے اور ساتھ ساتھ تبعا احاطہ کی کیفیت بدل جاتی ہے جو حرکت فی الملك ہے۔



وقال الشيخ في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان الاجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الان فاذا فرض زمانان يشتركان في ان فقبل ذلك الان يستمر للموضوع متناه بالقياس الى الزمان الاول وبعد ذلك يستمر له متناه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك لان نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال

## ترجمہ

اور شفا میں شیخ نے فرمایا ہے کہ قریب ہے کہ حرکت فی المتی دینی ہوا کرتی ہے کیونکہ ایک سال سے دوسرے سال کی طرف اسی طرح ایک ماہ سے دوسرے ماہ کی طرف انتقال دفعت ہوا کرتا ہے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ زمانے کے اجزاء ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ اور قدر مشترک مذکورہ اجزاء زمانے کے درمیان آن ہوا کرتا ہے۔ لہذا جب دو زمانے ایسے فرض کئے جائیں جو ایک آن میں دونوں مشترک ہوں تو اس آن سے قبل موضوع کا متی ستم ہوتا ہے بمقابلہ زمانہ اول کے، اور اس کے بعد اس موضوع کا متی ستم ہوتا ہے بمقابلہ دوسرے زمانے کے۔ اور یہ آن اول زمانہ کے وجود کی انتہا اور دوسرے زمانہ کے وجود کی ابتدا ہوتا ہے اس لئے انتقال میں تدریج نہ پایا گیا۔ بلکہ دفنی پایا گیا۔

## تشریح

قولہ قال الشيخ ابو نصر فارابی کا قول شارح اپنی تائید میں نقل کرتے ہیں۔ قولہ متصل کہ ان آفات متالیہ میں نہ کوئی اجنبی داخل ہوتا ہے اور نہ ان آفات میں فصل ہوتا ہے۔ بلکہ ایک آن کے بعد دوسرا آن متصلاً آتا رہتا ہے۔ جیسا کہ آپ زمانے کی بحث میں پڑھ لیں گے۔

قولہ الى الزمان الاول : آن طلوع شمس سے قبل رات میں استمرار پایا جاتا ہے۔  
قولہ الى الزمان الثاني : جیسے نہار جو طلوع شمس کی آن سے ملا ہوا ہے۔

ويرو عليه ان الفاصل بين اجزاء السافة حاد وغير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الاخر تدرجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدرجيا لا دفعيا



## ترجمہ

اور اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ اجزاء مسافت کے درمیان فصل دینے والے حدود ہوتے ہیں جو منقسم نہیں ہوتے ہیں۔ لہذا ان بعض اجزاء سے دوسرے بعض اجزاء کی طرف انتقال بھی دفنی ہی ہوا کرتا ہے۔ لیکن جب دو ایسے مکان فرض کئے جائیں کہ ہر دو کے درمیان ایسی مسافت ہو جو منقسم ہونے والی ہو تو ان میں ایک سے دوسرے کی طرف انتقال تدریجی ہوگا۔ لہذا یہی حال ایک زمانے سے دوسرے زمانے کی طرف انتقال میں بھی یہی حال ہوگا کہ دونوں کے درمیان ایک زمانہ پایا جاتا ہے مثلاً خبر اور مغرب ہے۔ تو یہ انتقال تدریجی ہوتا ہے دفنی نہیں ہوتا۔

ونقول ایضا الحركة اما ذاتية او عرضية لان ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة بالحقيقة فيه او لا بل يكون الحركة حاصلة في شئ اخر .. يقاس به ويوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشئ والحركة المنسوبة الى الاول تسى ذاتية والمنسوبة الى الثاني تسى عرضية كحركة اعراض الجسم والحركة الذاتية اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة اقول ان اراد بهامبد المیل فلا يلزم قوله اما ان تكون مستفادة من خارج ای امر متميز عن المتحرك في الاشارة الحسية او لا تكون وان اراد بها المیل فلا يلزم قوله فان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور او لا يكون اذ المیل علی ما ذكره الشيخ في رسالة الحد وكيفية بها يكون الجسم مضافا لهما مانعه وهي عدمية الشعور قطعاً فان حملت على الاول فالسراد تحريكها وان حملت على الثاني فيكون السراد ان يكون لمبد لها شعور والحمل على الاول او لا بالعبارة ،

## ترجمہ

اور ہم کہتے ہیں کہ حرکت یا تو ذاتی ہوگی یا عرضی اس لئے کہ جو جسم حرکت کے ساتھ متصف ہوتا ہے یا تو اس میں حرکت حقیقی ہوگی یا نہ ہوگی بلکہ حرکت درحقیقت شے آخر میں ہوگی جو اس کے مقارن اور قریب ہو اور یہ حرکت کے ساتھ متصف ہو اس قریب ضمی کے تابع ہو کر، لہذا وہ حرکت جو اول کی طرف منسوب ہوگی اس کا نام ذاتی ہے اور جو دوسرے کی طرف منسوب ہوگی وہ عرضی ہے۔ جیسے جسم کے اعراض کی حرکت۔ اور حرکت ذاتیہ یا تو طبعیہ ہوگی یا قسریہ یا ارادیہ۔ اس لئے کہ قوت محرکہ میں کہتا ہوں کہ اگر



مصنف نے اس سے مبدأ میل مراد لیا ہے تو مصنف کا قول "اما ان تکون مستفاداً" اس کے مناسب نہیں ہے۔ یعنی وہ امر جو متحرک سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہو یا خارج سے استفادہ ہو، اور اگر مبدأ سے مراد میل لیا ہے تو ان کا اگلا قول مناسب نہیں ہے۔ کہ اگر وہ طبعیہ خارج سے استفادہ ہو، تو یا تو اس کے لئے شعور ہو گا یا شعور نہ ہو گا۔ اس لئے کہ میل جیسا کہ شیخ نے ذکر کیا ہے کہ میل ایک کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم اپنے مانع کو دفع کرتا ہے اور وہ میل یا کیفیت قطعاً مدیم الشعور ہوتی ہے۔ پس اگر حمل کیا جائے اول پر، تو قوت محرکہ سے مراد اس کی تحریک ہوگی۔ اور دوسرے معنی پر محمول کیا جائے تو مراد یہ ہوگی کہ اس کے مبدأ کے لئے شعور ہے مگر پہلے معنی پر حمل کرنا عبارت کے لحاظ سے اولیٰ ہے۔

**تشریح** قولہ ایضاً الحوکتہ : اس کا عطف ثم الحریکہ پر ہے۔ یعنی جس طرح ہم نے حرکت باعتبار مایقہ فیہ الحریکہ کی چار قسم کیا ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ حرکت قوت محرکہ کے اعتبار سے یا تو ذاتی ہوگی یا عرضی۔

قولہ لان ما یوصف بالحوکتہ : یہ بیان حصر ہے اس سے دونوں کی تعریف معلوم ہو جائیگی۔  
 قولہ الی الاول : وہ شئی جس میں حرکت حقیقتہً پائی جاتی ہے۔  
 قولہ عرضیۃ : یعنی وہ شئی جس میں حرکت تبعاً حاصل ہوتی ہے۔  
 قولہ اعراض الجسم : جسم کے واسطے سے حاصل ہوتی ہے لہذا جسم میں حرکت حقیقتہً ہوگی اور جسم کے اعراض کی حرکت تبعاً ہوگی۔  
 قولہ من خارج : جیسے پتھر کا اوپر کی جانب چڑھنا خارج کی مدد سے ہوتا ہے۔  
 من خارج کہنا اس لئے مناسب نہیں ہے کہ مبدأ میل کو جب محرک بنایا ہے تو خارج سے مستفید ہونا غلط ہے۔ کیونکہ مبدأ میل تو طبعیہ کو کہتے ہیں جو جسم کے اندر خود موجود ہوتا ہے۔ پھر خارج کہنے کا کیا معنی۔

قولہ اولاً تکون : بایں صورت کہ خارج کا اس میں کوئی دخل نہ ہو گا۔  
 قولہ فان لم تکن مستفاداً : کیونکہ جس کو شعور ہوتا ہے وہ مبدأ میل ہے صرف میل نہیں ہے۔  
 نوٹ : شارح نے چونکہ ہر جملہ پر علیحدہ اعتراض کیا ہے اس لئے اعتراض خوب واضح نہ ہو سکا۔ پوری بات یہ ہے کہ ماتن نے کہا کہ قوت محرکہ یا تو خارج سے استفادہ ہوگی یا نہیں۔ اگر خارج سے استفادہ نہیں ہے تو یا تو اس کے لئے شعور ہے یا نہیں۔ شارح نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ قوت محرکہ جس کی بنیاد پر حرکت کی تقسیم طبعی، امدادی اور قسری میں ماتن کرنا چاہتے ہیں۔ شارح نے سوال کیا کہ اس میں قوت محرکہ سے کیا مراد ہے۔ قوت محرکہ سے وہ قوت مراد ہے جو خود اندرون جسم ہوتی ہے اور جس کو فلاسفہ مبدأ میل سے تعبیر کرتے ہیں۔ بیان حصر میں یہ بات بیان کیا ہے کہ یا تو



خارج سے استفادہ ہوگی یا نہ ہوگی۔ یہ کہنا اس لئے غلط ہے کہ مبدأ میل خارج سے استفادہ نہیں ہوتا۔ اور اگر مبدأ میل مراد نہ لیا جائے تو اگلا قول فان لم تکن استفادة من خارج کہنا غلط ہے۔ اس لئے کہ جب مبدأ حرکت نہ ہوگی تو خارج سے استفادہ تو ہوگی ہی۔ تو یہ کہنا غلط ہے کہ فان لم تکن الخ، گویا اصل یہ نکلا کہ اس مقام پر اعتراض ہے اور اضطراب ہے۔ اس لئے استدلال قابل قبول نہیں ہے۔  
 قولہ اذالمیل علی ما ذکرہ الشیخ: شیخ ابونصر فارابی نے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں فلسفی اصطلاحات کی تعریف لکھا ہے اس میں جو تعریف میل شیخ نے تحریر کیا ہے اس کو شارح نے یہاں نقل کیا ہے۔

فان كان لها شعور قيل مجرد الشعور لا يكفي في كون الحركة اسرادية كما في الساقط من علوم شعور لا بسقوط بل اذا كان لها شعور واسرادة معا فهي الحركة الاسرادية اقول هذا مذهب فروع بان مبدأ الميل هناك هو الطبيعة ولا شعور لها وان كان للمتحرك شعور وان لم يكن لها شعور فهي للحركة الطبيعية وان كانت استفادة من خارج فهي الحركة القسرية فيه اشارة الى ان فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والالزام من انعدام انعدامها بل هو معد،

**ترجمہ**

پس اگر اس کو شعور حاصل ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ حرکت کے ارادیہ ہونے کے لئے محض شعور کا ہونا کافی نہیں ہے۔ جیسے اوپر سے نیچے گرنے والے کو اپنے گرنے کا شعور بھی ہوتا ہے۔ مگر ارادہ نہیں ہوتا۔ بلکہ ارادی اس وقت ہوگی کہ اس کے لئے شعور اور ارادہ دونوں ساتھ ساتھ ہوں تو وہ حرکت ارادی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کو دفع کیا گیا ہے کہ مبدأ میل یہاں (ساقط من علوم) طبیعیہ ہے۔ اور اس کو سقوط کا شعور نہیں ہوتا اگرچہ متحرک کو شعور حاصل ہو اور اگر قوت محرکہ کو شعور نہ ہو تو وہ حرکت طبیعیہ ہے۔ اور اگر قوت محرکہ خارج سے استفادہ ہے تو وہ حرکت قسریہ ہے۔ مصنف کے قول "ان كانت استفادة من خارج" میں اشارہ ہے کہ حرکت قسریہ کا فاعل مقسور کی طبیعت ہوتی ہے قاسر نہیں ہوتا ورنہ اس کے معدوم ہونے سے حرکت کا معدوم ہونا لازم آئے گا بلکہ قاسر اس کے لئے معدوم اور معادن ہوتا ہے۔

**تشریح**

قولہ قيل: سید سند نے اپنے حاشیہ پر یہ اعتراض وارد کیا ہے۔  
 قولہ مع شعور: مگر اس میں اس کے ارادے کا کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ میں کہتا ہوں کہ گرنے والا درمیان میں سہارے تلاش کرتا ہے کہ کوئی چیز مل جائے تو پکڑے۔ تو معلوم



ہوا کہ صرف شعور ہونا قوت محرکہ کو اس کی حرکت کے ارادی ہونے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ ارادہ ہونا بھی ضروری ہے۔

قولہ دان کان ثم حورہ : مگر اس کے شعور سے طبیعت میں بھی شعور کا ہونا ضروری نہیں ہے۔  
قولہ القسریۃ : جیسے وہ پتھر جو اوپر کو پھینکا جائے تو اوپر جانے کی حرکت پھینکنے والے کی قوت سے ہوتی ہے خود پتھر اپنی طبیعت سے حرکت نہیں کرتا۔ البتہ جب اس پتھر سے پھینکنے والے کی قوت ختم ہو جاتی ہے تو وہ ذرا رکتا ہے۔ پھر فوراً ہی نیچے کی طرف گرتا ہے۔ یہ گرنے کی حرکت پتھر کے ثقل طبیعت کی وجہ سے ہوتی ہے۔

## فصل فی الزمان

اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار معين من السرعة و  
ابتدأت معها حركة اخرى، بطلانها واتفقتا في الاخذ والترك الاولى  
ترك الاخذ لتكرارها وحداث البطیئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة  
السریعة والسریعة قاطعة لمسافة اکثر منها واذا كان كذلك كان  
بين اخذ السریعة وتركها امكان، ای امر واحد غیر المسافتین و  
الحركتین ممتد یسم قطع مسافة معينة بسرعیة معينة وقطع مسافة  
اقل منها بطور معين،

### ترجمہ

فضل زمان کی بحث میں۔ جب ہم ایک مسافت میں ایک حرکت واقع ہونے  
والی فرض کرتے ہیں تیزی کی معین مقدار کے موافق، اور اس کے ساتھ

دوسری حرکت بھی شروع ہو جو اس سے سست ہو اور دونوں متفق ہوں اخذ میں اور ترک میں،  
چونکہ تکرار پایا جاتا ہے اس لئے۔ اخذ کا ترک کرنا بہتر تھا۔ تو حرکت بطیئہ پائی جائے گی اس وقت  
کو طے کرنے والی جو سرعیہ کی مسافت سے کم ہوگی۔ اور حرکت سرعیہ قطع کرنے والی ہوگی اس  
مسافت کو جو بطیئہ سے زائد ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو سرعیہ کے اخذ میں (یعنی انتہا میں) اور  
ترک (انتہا) میں ایک امکان پایا جاتا ہے یعنی امر واحد جو دونوں مسافت اور حرکت کے  
علاوہ ہوگا اور وہ امکان ممتد ہوگا، کہ متعینہ سرعت کے ساتھ متعینہ مسافت کے طے کرنے کی  
گنجائش رکھتا ہوگا۔ اور گنجائش رکھے گا وہ امکان اس مسافت کے طے کرنے کی متعینہ بطور سے اس



کے مقابلہ میں کم ہوگی۔

## تشریح

قولہ فضل: جب مصنف حرکت کی بحث سے فارغ ہوئے تو زمانے کی بحث کو شروع کیا۔ اس فضل میں مصنف تین باتیں بیان کریں گے۔ ط زمانہ آتی ہے۔ ط زمانہ کی ماہیت کی تحقیق۔ ط زمانے کا ابدی ہونا۔ زمانے میں بہت ہی اختلاف ہے۔ متکلمین کی رائے ہے کہ زمانے کا کوئی وجود نہیں ہے۔ قدیم علماء کی رائے ہے کہ زمانہ واجب الوجود ہے، بعض نے کہا کہ زمانہ فلک اعظم کا نام ہے۔ اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ زمانہ حرکت کا نام ہے۔ ارسطو کا کا مذہب یہ ہے کہ زمانہ موجود ہے اور فلک اعظم کی حرکت کے لئے مقدار ہے۔ مصنف نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ تو گویا زمانے کے بارے میں پانچ مذاہب ہیں۔

قولہ حرکت حاکمۃ: مثلاً ایک گاڑی یہاں سے ۵ گھنٹہ ۵ میل کی رفتار دی تین گھنٹہ میں پہنچتی ہے اور اس سے کم رفتار گاڑی ۵ گھنٹہ ۵ میل کی رفتار سے ۶ گھنٹہ میں پہنچتی ہے۔ نیز ہر ایک گاڑی کے ساتھ ایک حرکت بھی فرض کریں تو یقیناً پہلے کی رفتار تیز ہوگی اور دوسرے کی سست ہوگی قولہ واتفقتا: دونوں گاڑی ایک ہی ساتھ روانہ ہو اور ایک ساتھ رکے۔

قولہ اکثر منها: یعنی فرض کرو دو گاڑی ۸ بجے چلی۔ اور ۱۱ بجے روک دی گئی۔ تو تیز رفتار تو اتنے وقت میں دی پہنچ گئی مگر سست رفتار پہنچ ہی نہیں پہنچی۔

قال الامام هذا مبني على وجود حركتين تبديان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبني على وجود حركتين احدهما اسرع والاخرى ابطا ولا يمكن اثبات السرعة والبطوة الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور اخر واجاب بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامر كلهم قد مر وه بالساعات والايام والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقة المخصوصة اعني كونه كميا ومقدرا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطوة فلا دور اقول يمكن ان يجاب ايضا بان ثبوت المعية والسرعة والبطوة وان توقف على ثبوت الزمان في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم بذلك على العلم بهذا حتى يلزم الدور



ترجمہ

امام رازی نے کہا کہ زمانے کا ثبوت ایسی دو حرکتوں پر موقوف ہے جو ایک ساتھ شروع ہوں اور ایک ہی ساتھ ختم ہوں اور یہ معیت نہیں ہے مگر زمانی معیت، اور معیت زمانی وہ ہے کہ جس کا اثبات خود زمانے کے اثبات پر موقوف ہو۔ پس دور لازم آئے گا اور اثبات زمانہ دو حرکتوں کے وجود پر موقوف ہے جن میں ایک سریع ہو اور دوسری بطی ہو۔ نیز سرعت اور بطو کا اثبات ممکن نہیں مگر زمانے کے اثبات کے بعد تو یہ دوسرا دور لازم آئے گا۔ اور امام رازی نے اس کا جواب دیا ہے کہ زمانے کا وجود ظاہر ہے اور اس کا علم بھی حاصل ہے اس لئے کہ تمام امتوں نے زمانے کی قسین ساعات، ایام اور مہینوں اور سالوں سے کیا ہے مگر یہاں پر زمانے کی خاص حقیقت کو بیان کرتا ہے۔ یعنی زمانے کا کم ہونا حرکت کے لئے مقدار کا ہونا۔ اور اس میں شک نہیں کہ معیت و سرعت اور بطو کو ثابت کرنے کے لئے زمانہ کا وجود ہمارے لئے کافی ہے لہذا دور لازم نہ آئے گا۔ میں کہوں گا کہ ممکن ہے کہ جواب دیا جائے نیز یہ کہ معیت اور سرعت اور بطو کا ثبوت اگرچہ بنفس الامر میں ثبوت زمانہ پر موقوف ہے لیکن معیت، سرعت اور بطو کا علم زمانے کے علم پر موقوف نہیں ہے تاکہ کوئی دور لازم نہ آئے۔

شرح

قوله الأبد اثبات الزمان: لہذا معیت زمانی کا ثبوت زمانے کے ثبوت پر اور زمانے کا ثبوت معیت زمانی کے ثبوت پر موقوف ہے۔  
قوله دلالت العلم: اگرچہ زمانے کی حقیقت معیت زمانی وغیرہ پر موقوف ہے لیکن یہ امور علم بالزمان بوجہ ما پر موقوف ہیں۔ حقیقت زمانہ پر موقوف نہیں ہیں اس لئے دور لازم نہیں آئے گا۔

هذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فان الحركتين اذا اختلفتا في الخذ او الترك يتفاوت امكانهما و غير ثابت اذ لا يوجد اجزائهما معا بالضرر و بقل لانما يلزم من اجتماع الحركتين الواقعة فيها قول فيه نظرا ذلم يثبت بعد ان الزمان مقدرا الحركة وهي كما انها واقعة في اجزاء الزمان واقعة في المسافة ولا يلزم من اجتماع اجزاء المسافة اجتماع اجزاء الحركة فلا يلزم من اجتماع اجزاء الزمان ايضا اجتماعها و قيل لو اجتمع اجزاؤه لكان الحادث في يوم الطوفان حادثا في يومنا وبالعكس وانت تعلم انه لا يلزم من اجتماع اجزاء الشيء ان يكون الحاصل في احدها حاصلا في الآخر،

ترجمہ

اور یہ امکان کمی اور زیادتی کو قبول کرتا ہے۔ اس لئے کہ دو حرکتیں جب ابتداء و انتہاء



میں مختلف ہوں تو دونوں کا امکان مختلف ہو جائے گا، اور غیر ثابت ہے کیونکہ اس کے اجزاء ایک ساتھ نہیں پائے جاتے براہ راست اور کہا گیا ہے کہ اجزاء زمانے کے اجتماع سے حرکت کے اجزاء کا جمع ہونا لازم آئے گا وہ حرکت جو زمانے میں واقع ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں اختلاف ہے کہ اب تک یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ زمانہ مطلقاً حرکت سے اور حرکت جس طرح زمانے کے اجزاء میں واقع ہوتی ہے۔ اسی طرح مسافت میں بھی واقع ہوتی ہے۔ مگر مسافت کے اجزاء کے جمع ہونے سے حرکت کے اجزاء کا اجتماع لازم نہیں آتا ہے لہذا زمانے کے اجزاء کے جمع ہو جانے سے حرکت کے اجزاء کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔ اور امکان غیر قار کے ثبوت میں کہا گیا ہے کہ اگر زمانے کے اجزاء جمع ہوں گے تو یوم طوفان (نوح) میں جو حادثہ پیش آیا تھا۔ وہ آج بھی پیش آنا لازم ہوتا۔ اور اسی کے برعکس بھی۔ اور اسے مخاطب تم جانتے ہو کہ شے کے اجزاء کے اجتماع سے لازم نہیں آتا کہ جو چیز کسی چیز کے ایک جز میں پائی جائے تو اس شے کے دوسرے جز میں بھی پائی جائے۔

**شرح** قولہ تفادیت امکانہما: مثلاً ایک کو ۸ بجے اور دوسرے کو ۹ بجے روانہ کیا پھر اول کو ۱۰ بجے اور دوسری کو ۱۱ بجے روک لیا۔ تو دونوں کو روانہ کرنے اور روکنے کے اوقات بدل گئے۔ یعنی امکان دونوں کے مختلف ہو گئے۔ تو پھر یہ بھی ممکن ہے کہ اول کو بجائے ۱۰ کے ۱۱ بجے اور دوسری کو بجائے گیارہ کے ایک بجے روکا جائے تو ایک امکان میں وقت کم ہے اور دوسرے میں وقت زائد ہے اسی کو شارح نے امکان میں تفادیت سے تعبیر کیا ہے۔

قولہ غیر ثابت: زمانے کی دوسری حقیقت بیان کرتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ زمانے میں جاؤ نہیں ہے بلکہ ہر وقت جاری ہے۔

قولہ اذلا یوجد: یعنی یہ کہ پورے زمانے کے تمام اجزاء ایک جگہ پائے جاتے ہوں ایسا نہیں ہے اذلا یوجد سے اسی کی دلیل بیان کرتے ہیں۔

قولہ الواقعة فیہا: کیونکہ جب اجزاء زمانہ جمع ہو جاتیں گے تو اجزاء حرکت میں بھی اجتماع لازم آئے گا اور اجزاء حرکت کے اجتماع سے سکون لازم آئے گا اور حرکت و سکون کا اجتماع محال ہے لہذا اجزاء زمانہ کے اجتماع میں بھی استحالة لازم آئے گا۔

قولہ دانت قلعہ: ایک گز لمبا چوڑا ایک فرش ہے جس کے تمام اجزاء ایک ساتھ جمع ہیں، تو اگر اس فرش کے ایک کنارے میں نجاست لگ جائے تو فرش کے کسی دوسرے حصہ میں اس نجاست کا واقع ہونا ضروری نہیں ہے۔

ایسے ہی جب زمانہ کے اجزاء ایک جگہ مان لئے جاتیں اور زمانہ ایک لمبی چوڑی حقیقت ہو اور



اس کے ایک کنارے میں کوئی عارضہ پیش آجائے تو ضروری نہیں ہے کہ دوسرے حصہ میں بھی پایا جائے۔ تو حوادث مختلف بھی ہو سکتے ہیں اور اجزاء زمانہ میں جمع بھی ہو سکتے ہیں۔

فہمنا امکان متقدرا غیر ثابت وهو المعنى من الزمان وفى المباحث  
المشرقیة ان الزمان كالحركة له معنیان احدهما موجود فى الخارج  
غیر منقسم فهو مطابق للحركة بمعنى التوسط ولىسمى بالان السیال ایضا  
والثانى امر منقسم هو هو لا وجود له فى الخارج فانه كما ان الحركة  
بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك الامر الذى  
هو مطابق لها و غیر منقسم مثلها يفعل بسیلانہ امر امتداد و همیما  
مطابقا للحركة بمعنى القطع ،

## ترجمہ

لہذا یہاں ایک ایسا امکان مقدر ہے جو غیر قار ہے۔ اور زمانے سے  
ہماری یہی مراد ہے۔ امام مازنی کی تصنیف مباحث مشرقیہ میں مذکور ہے  
کہ زمانہ حرکت کی طرح اس کے دو معنی ہیں۔ اول معنی زمانہ امر موجود فی الخارج غیر منقسم ہے  
تو زمانہ اس معنی کے لحاظ سے حرکت بمعنی توسط کے مطابق ہے۔ اور اسکا دوسرا نام آن سیال  
بھی ہے۔ دوسرے معنی ہیں، امر منقسم ہو ہوم کا نام ہے زمانہ جس کا خارج میں وجود نہیں ہے  
کیونکہ جیسے حرکت بمعنی توسط حرکت بمعنی قطع کے کام کرتی ہے اسی طرح زمانہ بمعنی آن سیال کے  
یہ بھی ایسا امر ہے جو اس کے مطابق ہے اور اس کی طرح غیر منقسم بھی ہے اور اپنے سیلان سے  
امر متدد ہو ہوم پیدا کرتا ہے جو حرکت بمعنی قطع کے مطابق ہوتا ہے۔

## تشریح

قولہ فہمنا: ابھی اوپر بات کے چند مقدمات بیان کئے ہیں۔ یہاں سے ان  
کی تفریعات بیان کرتے ہیں۔ مقدمات یہ تھے حرکت سرعیہ اور بطیہ کے  
احذو ترک میں ایک امکان موجود ہے۔ یہ امکان کمی زیادتی کو قبول کرتا ہے، یہ امکان غیر قار ہے  
قولہ التوسط: کہ جس طرح حرکت بمعنی توسط موجود فی الخارج ہے کہ جو حد مسافت کی حدود  
میں سے فرم کی جائے، جسم متحرک اس جسم پر پہنچنے سے قبل اور اس کے بعد اس جگہ پر برقرار  
نہ رہے اور جسم مسافت کی حدود کو طے کرتا ہوا آگے چلا جائے جیسا کہ جیسے ریل کے پہیے، یہ  
حرکت بمعنی توسط ہے۔ اسی طرح زمانہ آفات متالیہ کا نام ہے کہ ایک آن کے آنے سے پہلے  
اور آنے کے بعد وہ آن ایک مقام پر رکی نہیں رہتی بلکہ آگے گزر جاتی ہے اس لئے اس کا نام



آن سیال بھی ہے اور اس معنی کے لحاظ سے زمانہ موجود فی الخارج ہے۔  
 شارح نے امام رازی کا قول مباحث مشرقیہ سے نقل کر کے یہ بتلایا کہ زمانہ مثل حرکت کے ہے جس طرح امر موجود فی الخارج بھی ہے۔ اور حرکت بمعنی قطع امر موجود مہوم غیر موجود فی الخارج ہے زمانہ بھی دو قسم کا ہوتا ہے۔ امر موجود فی الخارج غیر منقسم اور آن سیال ہے۔ اور دوسرا معنی زمانہ ایک امر منقسم مہوم ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ اپنے سیلان اور تسلسل سے ایک امر متدبید کرتا ہے۔

وهو مقدس الحركة لانه كم لقبوله الزيادة والنقصان بالذات وليس مركبا من اناات متتالية لانه مطابق للحركة المطابقة للمسافة التي يقع عليها الحركة فلو تركب ان زمان منها التركيب المسافة من اجزاء لا يتجزى فيكون مقدس او قيل مقدس اى يتوقف على ان يكون كما وهو موقوف على انه قابل للزيادة والنقصان بالذات وهو ممنوع ،

**ترجمہ**

اور زمانہ مقدار حرکت ہے اس لئے کہ وہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے اور زمانہ آنات متتالیہ سے مرکب نہیں ہے کیونکہ زمانہ حرکت کے مطابق ہے اور وہ مسافت کے مطابق ہے وہ مسافت جس پر حرکت واقع ہے پس اگر زمانہ آلات متتالیہ سے مرکب ہوتا تو مسافت اجزاء لا تجزى سے مرکب ہوگی پس لازم آئے گا کہ زمانہ مقدار متصل ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ زمانے کا مقدار ہونا اس کے کم ہونے پر موقوف ہے اور زمانے کا کم ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ وہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرے حالانکہ یہ ممنوع ہے۔

**تشریح**

قولہ انات متتالیہ : یکے بعد دیگرے آنے والے آن کو آنات متتالیہ کہتے ہیں۔

قولہ انہ قابل للزيادة : اور زمانے کا کم ہونا یا کمی زیادتی کو قبول کرنا ممنوع ہے۔  
 قولہ وهو ممنوع : کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زمانہ ان دونوں کو بالذات نہیں بالعرض قبول کرتا ہو

ولا يخلو اما ان يكون مقدس الهياة قاسرة المناسب ان يقول لا هو قاسر اولهياة غير قاسرة ليتم المحصر فان الامر القاسر وهو ما يجمع اجزاء في الوجود شامل للجواهر مطلقا والاعراض القاسرة كالسواد والبياض



بمخلاف الہیاء فانہا لا تشتمل الجواہر اذ لا تغایر بینہا و بین العرض  
الاباعتبار الحصول فی الہیاء والعروض فی العرض،

**ترجمہ**

اور کم اس بات سے خالی نہیں ہے کہ یا تو وہ ہیات قارہ کے لئے مقدار ہوگا۔ مناسب یہ تھا کہ مصنف امر قار فرماتے، یا ہیات غیر قارہ کے لئے مقدار ہوگا۔ تاکہ مصنف کا بیان کردہ حصر تمام ہوتا۔ اس وجہ سے کہ امر قار وہ ہے جس کے اجزاء وجود میں مجتمع ہوں جو مطلقاً جواہر اور اعراض مثلاً سواد و بیاض کو شامل ہے۔ بخلاف ہیات قارہ کے کہ وہ جواہر کو شامل نہیں ہے اس وجہ سے کہ ہیات قارہ اور عرض کے درمیان کوئی معایت نہیں ہے لیکن اس اعتبار سے ہیات حصول ہوتا ہے اور عرض میں عروض ہوتا ہے۔

**تشریح**

قولہ ان یقول لامر قارہ تاکہ استدلال کی تردید میں حصر پیدا ہو جائے کیونکہ اگر امر قارہ کے بجائے ہیات قار کہا جائے گا تو حصر باطل ہو جائے گا۔  
قولہ لیتم الحصر: یہ جملہ شارح کے اول کلام سے متصل ہے۔

قولہ الاباعتبار: قائم بالغیر جیسے سواد و بیاض اس حیثیت سے کہ وہ جسم میں حاصل ہے۔  
قولہ فی العرض: تو عرض اور ہیات دونوں قائم بالغیر ہوتے ہیں۔ ایک میں حصول کا اعتبار ہوتا ہے تو اس کو ہیات کہتے ہیں۔ دوسرے میں اعتبار عروض کا ہے تو اس اعتبار سے عرض ہے۔

لا سبیل الی الاول لان الزمان غیر قار وما لا یكون قاراً الا یكون مقدماً  
لہیاء قاراً والا لتحقق الشیء بدون مقدماً فہو مقدماً لہیاء غیر  
قاراً وکل ہیاء غیر قاراً فہی الحركۃ فالزمان مقدماً لہیاء الحركۃ وهو  
المطلوب وسیجئی زیادۃ بیان لہ فی الفلکیات،

**ترجمہ**

اور پہلی صورت باطل ہے کیونکہ زمانہ غیر قار ہے اور جو چیز قار نہ تو وہ ہیات قارہ کے لئے مقدار نہیں بن سکتا۔ ورنہ شے بغیر مقدار کے متحقق ہو جائے گی پس وہ ہیات غیر قارہ کے لئے مقدار ہے اور ہر ہیات غیر قارہ تو وہ حرکت ہے پس زمانہ مقدار حرکت ہے اور یہی مطلوب ہے۔ اور اس کی مزید وضاحت فلکیات میں آئے گی۔

تشریح: قولہ الا لتحقق: اور مقدار اس کے لئے لازم ہے تو لزوم کا بغیر لازم کے پایا جائے گا جو باطل ہے۔



ونقول ايضا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان  
 عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع  
 البعدية فهي زمانية قيل هذا منقوض بتقدم اجزاء الزمان  
 بعضها على بعض فانه ليس زمانيا لان مقتضى التقدم الزماني ان  
 يكون المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فلو كان  
 ذلك التقدم زمانيا لزم ان يكون اللاحق في زمان متقدم واليوم  
 في زمان متاخر عندنا وننقل الكلام الى دينك الزمانين ويلزم ان  
 هناك ازمان غير متناهية ينطبق بعضها على بعض وانه محال ...  
 بالصراحة حينئذ يجوز ان يكون تقدم عدمه على وجوده ايضا  
 غير زماني

**ترجمہ**

اور نیز ہم کہتے ہیں کہ زمانے کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا۔ کیونکہ اگر ابتدا ہوتی تو  
 اس کے وجود سے پہلے اس کا عدم ہوتا ایسی قبلیت سے جو بعدیت کیساتھ  
 نہ پائی جائے۔ اور ہر وہ قبلیت جو بعدیت کے ساتھ نہ پائی جائے تو وہ زمانی ہوتی ہے، یہ دعویٰ  
 ٹوٹ گیا ہے زمانے کے اجزاء میں سے بعض کے بعض پر مقدم ہونے سے۔ کیونکہ یہ تقدم زمانی نہیں ہے  
 اس لئے کہ تقدم زمانی کا مقتضایہ ہے کہ مقدم زمان سابق میں ہو اور متاخر زمان لاحق میں۔ لہذا  
 اگر یہ تقدم زمانی ہوتا تو لازم آتا کہ اس زمانہ مقدم میں ہے۔ ایوم زمانہ متاخر میں ہے۔ پھر ہم  
 ان دونوں زمانوں کی طرف کلام کو پھیریں گے۔ اور لازم آئے گا کہ یہاں غیر متناہی زمانے ہیں  
 جن میں سے بعض بعض پر منطبق ہے اور یہ بجاہتہ محال ہے۔ اور اس وقت جائز ہے نیز یہ کہ اس کے  
 وجود پر اس کے عدم کا تقدم بھی غیر زمانی ہو۔

**شرح**

قوله ونقول ايضا: مصنف کا یہ تیسرا مطلوب ہے کہ زمانہ ابدی ہے جس کی نہ تو  
 کوئی ابتدا ہے نہ انتہا ہے۔

قوله لا نهاية: اس پر ایک اعتراض ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ زمانہ پر عدم محال ہے خواہ سابق میں  
 ہو یا بعد میں۔ لہذا زمانہ ممکن نہ رہا۔ کیونکہ ممکن میں ہی عدم کا احتمال ہوا کرتا ہے اور جب عدم کا  
 احتمال نہ رہا تو ممکن بھی نہ رہا۔ اب اس صورت میں سوال یہ ہے کہ زمانہ میں امتناع عدم کا لڑا ہے  
 یا بغیرہ، اگر بغیرہ ہے تو لذاتہ عدم جائز ہے لہذا ممکن ہونا لازم آئے گا جیسے عقول عشرہ لذاتہ تو  
 ممکن ہیں مگر چونکہ معلول ہیں علت واجبہ کی اس لئے مختلف محال ہے اور مختلف محال ہے تو عقول  
 عدم کو بالغیر قبول نہیں کرتیں۔ لہذا عقول لذاتہ ممکن قابل للعدم اور بغیرہ واجب عدم کا امتناع



ہے۔ یہی صورت زمانے میں بھی ممکن ہے لہذا زمانے کی ازلیت اور ابدیت دونوں محل غور ہیں۔  
 قولہ لا توجد : ورنہ وجودا و عدم کا اجتماع لازم آئے گا۔  
 قولہ وکل قبلية : لہذا زمانے کے عدم کے لئے ضرور ایسی قبلیت بالزمانہ پائی گئی جو بعدیت کے ساتھ جمع نہیں ہوتی لہذا زمانہ ثابت ہو گیا اس تقدیر پر کہ زمانے کا عدم فرض کیا گیا ہے۔  
 قولہ فی زمان سابق : مثلاً زید جو ظہر کے وقت پیدا ہوا۔  
 قولہ لاحق : یعنی اس کے بعد کے زمانے میں پایا جائے۔ مثلاً خالد جو عصر کے وقت میں پیدا ہوا۔  
 قولہ ذلك التقدم : یعنی اجزاء زمانہ میں سے ایک کا دوسرے پر تقدم ہونا۔  
 قولہ تنقل : یعنی جس زمانے میں اس واقع ہے اور جس میں یوم واقع ہے۔ مثلاً یوں کہیں کہ  
 اس زمانے کا تقدم جو اس کا منظوف ہے اس زمانے پر جو یوم کا منظوف ہے۔ اس وجہ سے  
 کہ اول زمانہ تقدم میں واقع ہے۔ اور ثانی زمانہ متاخر میں۔ پھر سلسلہ سوال ایسے ہی قائم کئے  
 چلے جائیں گے۔

قولہ انما منته غیر متناہیۃ : بایں صورت کہ بعض اجزاء کو نظرت اور بعض کو منظوف قرار دیا جائے  
 قولہ محال بالصرا و مارة : اس وجہ سے کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور جب زمانہ غیر متناہی ہوں  
 گے اور بعض بعض پر منطبق ہوں گے تو اجزائے زمانہ میں سے ہر جز الگ الگ مقدار حرکت بھی ہوگا  
 تو لازم آئے گا اجسام غیر متناہیہ سے حرکات غیر متناہیہ کا صدور ہو رہا ہے حالانکہ ہر ایک ایک ہی  
 حالت میں ثابت بھی ہے اور یہ محال ہے۔  
 قولہ حیثین : جب کہ یہ ثابت ہو گیا کہ اجزاء زمانہ کا تقدم زمانی نہیں ہے حالانکہ ان میں بھی ایسی  
 قبلیت پائی جاتی ہے جس کے ساتھ بعدیت نہیں ہو سکتی۔ تو پھر یہ کیوں جائز نہیں کہ عدم زمان  
 کا تقدم وجود زمان پر اسی قسم کا ہو یعنی غیر زمانی ہو۔

وقد یجاب بان التقدم الزمانی لا یقتضی ان یکون کل من المتقدم والمتاخر فی زمان مغایر لہ بل یقتضی ان یکون السابق قبل اللاحق قبلية لا یجاء مع القبل معھا البعد فان هذه القبلیة لا توجد بدون الزمان فان لم یکن شی من المتقدم والمتاخر زمانا احتیج فیہما الی الزمان وان کان احدهما زمانا والاخر لیس بزمان احتیج الی الاخر الی الزمان دون الاول وان کان کل واحد منہما زمانا لم یحتج فی شی منہما الی زمان ثالث علیہ وذلك لان القبلیة المذكورہ معارضة



لاجزاء الزمان اولاً وبالذات وللمساعداً ثانياً وبالعرض ،

**ترجمہ**

اور اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ تقدم زمانی اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ تقدم اور تاخر میں سے ہر ایک ایسے زمانے میں ہوں جو ایک دوسرے کے منافی ہوں بلکہ اس کا تقاضا کرتے ہیں کہ سابق لاحق سے پہلے ہو اور قبلت ایسی ہو جس کا قبل بعد کے ساتھ جمع نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ قبلت بغیر زمانہ کے نہیں پائی جاتی۔ پس اگر تقدم اور تاخر میں سے کوئی بھی زمانہ ہو تو ان دونوں میں الگ سے زمانے کی ضرورت ہوگی اور اگر ان میں ایک زمانہ ہو اور دوسرا نہ ہو تو دوسرے میں زمانے کی ضرورت ہوگی اور اول میں نہ ہوگی۔ اور اگر ان میں سے ہر ایک زمانہ ہو تو ان میں سے کسی میں بھی زمانے کی ضرورت ضرورت نہیں ہوگی۔ اور یہ اس لئے کہ مذکورہ قبلت اجزائے زمانہ کو اولاً اور بالذات عارض ہوتے ہیں۔ اور ان کے علاوہ کو ثانیاً اور بالعرض عارض ہوتی ہے۔

**شرح**

قولہ احتیج : کیونکہ تقدم اور تاخر کے ساتھ زمانہ ہی متصف ہے اور اس کے علاوہ دوسری چیزیں زمانہ سے بالواسطہ متصف ہیں اس لئے غیر محالہ تقدم اور تاخر میں زمانہ کا محتاج ہوگا۔ مثلاً کہا جائے کہ زید عمر سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زید کا زمانہ عمر سے مقدم ہے۔ قولہ دون الاول : مثلاً یہ کہ زید یوم سے مقدم ہے یعنی اس کا زمانہ یوم سے مقدم ہے نہ کہ یوم کے زمانے سے۔ قولہ الخ زمان من انما : کیونکہ وہ تو خود ہی زمانہ ہے۔ مثلاً یہ کہ اس مقدم ہے یوم سے، یعنی بذاتہ مقدم ہے ایسا نہیں ہے کہ اس کا زمانہ یوم کے زمانہ سے مقدم ہے۔

وقيل يدال على ذلك انه اذا قيل وجود زید متقدماً على وجود عمر  
انجده ان يقال له اذا قلت انه متقدم عليه فلو اجبت بان وجود  
زید كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمر ومع الحادثة الاخرى و  
تلك الحادثة كانت متقدمة على هذه انجده ايضا ان يقال لم قلت  
ان تلك متقدمة على هذا فلم اجبت بان تلك كانت امس و  
هذه كانت اليوم وامس متقدمة على اليوم لم يصح ان يقال لماذا  
قلت انه متقدم عليه ،



## ترجمہ

اس اجمال کی وضاحت میں کہا گیا ہے کہ جب کہا جائے کہ زید کا وجود عمر کے وجود سے مقدم ہے۔ تو سوال پیدا ہو گا کہ پوچھا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ وہ اس سے مقدم ہے پس اگر تم نے یہ جواب دیا کہ زید کا وجود فلاں حادثہ کے وقت ہوا تھا اور عمر کا فلاں حادثہ کے وقت ہوا تھا اور وہ حادثہ اس حادثہ سے مقدم ہے تو بھی سوال کیا جائے گا کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ یہ اس سے مقدم ہے۔ پس اگر تو نے جواب دیا کہ یہ کل گزشتہ ہوا تھا اور وہ واقعہ آج پیش آیا ہے اور اس مقدم ہوتا ہے یوم سے تو یہ سوال درست نہیں ہو گا، کہ پوچھا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ وہ اس سے مقدم ہے۔

قولہ یدل علی ذلک: یعنی اس بات پر کہ قبلت اجزاء زمانے کو اولاً اور بالذات عارض ہوتی ہے اور اس کے ماسوا کو ثانیاً اور بالعرض عارض ہوتی ہے۔

## شرح

واعترض علیہ بان انقطاع السؤال عند قولک امس متقدّم علی الیوم انما هولاء التقدّم علی الیوم ما خوذ فی مفهوم نقط امس کہا ان التاخر عن الیوم ما خوذ فی مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت متقدّم علی الیوم کان کہا لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدّم متقدّم علی الزمان المتأخر وهذا ما یعدّ سخیفاً وکما ان انقطاع السؤال عند قولنا تلک كانت فی الزمان المتقدّم وهذا كانت فی الزمان المتأخر لا یدل علی ان المتقدّم عرض اذنی للزمان فکذا انقطاع السؤال عند ما ذکرتم لا یدل علیہ ولو سلم فاما یدل علی کونه عرضاً اولیاً بمعنی عدم الواسطۃ فی الاثبات لافی الثبوت وهذا هو المطلوب کہا لا یخفی

## ترجمہ

اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ تمہارے قول "امس متقدّم علی الیوم" پر سوال کا ختم ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ یوم کا تقدّم اس پر اس کے مفہوم میں داخل ہے۔ جیسے کہ لاتاخر یوم سے ہر لفظ عند کے مفہوم میں داخل ہے۔ لہذا اگر تم نے کہا کہ۔ یہ کیوں کہا کہ امس یوم سے مو مقدم ہے۔ تو یہ ایسا ہی ہے کہ اگر کہا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ زمانہ متقدّم مقدم ہے زمانہ متاخر سے یہ سوال کرنا بیوقوفی ہے۔ اور جس طرح سوال کا ختم ہونا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ متقدّم زمانہ کے لئے عرض اولی ہے۔ اسی طرح سوال کا ختم ہونا تاخر کے لئے



کے وقت اس پر دلالت نہیں کرتا۔ اور اگر مان بھی لیا جائے تو سوال کا ختم ہونا اس بات پر دال ہے کہ تقدم زمانی کے لئے عرض اولی ہے۔ بمعنی عدم واسطہ فی الاثبات کے ہے۔ واسطہ فی الثبوت کے معنی میں نہیں ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

**تشریح** قولہ ما ذکرتم: یعنی سابق میں جو تم نے جواب میں کہہ دیا کہ "تلك كانت اس" وہیہ كانت ایوم" کہ یہ کل ہوا اور یہ آج ہوا، یہ اس بات پر دلالت نہیں

کرتا کہ تقدم زمانے کا عرض اولی ہے۔ قولہ هذا هو المطلوب: یعنی تقدم کا عرض اولی ہونا جس کا معنی عدم واسطہ فی الثبوت کے ہوں ہمارا مطلوب ہے۔

واسطہ کی تین قسم ہے۔ واسطہ فی الاثبات، یہ حد واسطہ کو کہتے ہیں کیونکہ قیاس میں اکبر کے ثبوت کا صغر کے لئے حد واسطہ ہی واسطہ ہوا کرتا ہے۔ ایسے واسطہ کو واسطہ فی الاثبات اس لئے بھی کہتے ہیں کہ یہ تصدیق اور علم کے لئے واسطہ ہے۔

واسطہ فی الثبوت، وہ ایسا واسطہ ہے کہ معروض کے لئے عارض کے ثابت ہونے میں نفس الامر میں واسطہ ہو۔ جس کی صورت یہ ہے کہ معروض حقیقی ذوالواسطہ ہو خواہ واسطہ بھی معروض حقیقی ہو جیسے حرکت کا ثبوت کچی کے لئے ہاتھ کے واسطے سے ہوتا ہے۔ اور خواہ معروض حقیقی ذوالواسطہ ہی ہو اور واسطہ سفیر محض ہو۔ جس طرح کپڑے کے رنگنے میں رنگریز واسطہ محض ہوتا ہے لہذا واسطہ فی الثبوت کی دو قسم ہوتی۔

واسطہ فی العروض، جس میں معروض حقیقی صرف واسطہ ہی ہو اور ذوالواسطہ کو متجا معروض کہہ دیا جاتا ہو معروض عارض کے ثبوت میں معروض کے لئے واقع میں واسطہ ہو۔ بایں صورت کہ معروض حقیقی واسطہ ہی ہو اور معروض کی طرف عارض کی نسبت محض مجازی ہو جیسے کشتی پر سوار کو حرکت کشتی کے واسطے سے ہے۔ اور حقیقتہً کشتی ہی حرکت سے متصف ہوتی ہے۔ جالس کو محض مجازاً متحرک کہا جاتا ہے۔ ورنہ جالس کے لئے حرکت... ہوگی تو وہ جالس کہاں ہا لہذا تقدم زمانے کا عرض اولی ہے تصدیق کے درجہ میں، نہ کہ نفس الامر میں یعنی عدم واسطہ فی الاثبات ہے۔

فیکون قبل الزمان زمان هذا خلف وکذا لک لوکان لہ نہایت  
لوکان عدم بعد وجودہ بعدیۃ لا توحید مع القبلیۃ فتکون زانیۃ  
فیکون بعد الزمان زمان وهذا خلف



مترجمہ

لہذا زمانہ سے قبل زمانہ لازم آئے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اسی طرح اگر زمانے کے لئے نہایت ہوتی تو زمانے کا عدم ہوتا اس کے وجود کے بعد اور بعدیت ایسی ہوتی جو قبلیت کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی، لہذا بعدیت زمانی ہوگی لہذا زمانے کے بعد بھی زمانہ ثابت ہو گیا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح

قولہ نہایت : جہاں پر زمانہ ختم ہو جائے۔ باقی نہ ہے۔  
قولہ بعد وجود : پہلے تو زمانہ موجود رہا پھر ختم ہو گیا تو وجود زمانہ کے بعد اس کا عدم پایا گیا۔

قولہ مع القبلیتہ : کیونکہ قبلیت وجود زمانہ کا نام ہے۔ اور بعدیت زمانے کے عدم کا نام ہے اس لئے وجود و عدم ایک ساتھ کیسے جمع ہو سکتے ہیں۔

قولہ خلف : کیونکہ ہم نے فرض کیا تھا کہ ایک حد پر پورے زمانے کا اختتام ہو جس کے بعد زمانے کا وجود نہیں ہے۔ مگر ثابت یہ ہوا کہ اس کے بعد بھی زمانہ پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ زمانے کے جانب آخر میں بھی کوئی خاتمہ نہیں ہے۔ بلکہ تا ابد زمانہ رہے گا۔ اس سے زمانے کا قدیم ہونا ثابت کیا گیا ہے۔

## الفن الثانی فی الفلکیات

وفیہ ثمانیتا فصول

### فصل فی اثبات کون الفلک سداً

وبیانہ ان مہنا جہتین لا یتبدلان احدہما فوق والاخری تحت فان القاسم اذا کان منکوساً لم یصر مایلی ماسداً فوقاً ومایلی مارجلہ تحتاً بل صار ماسداً من تحت ومارجلہ من فوق بخلاف باقی الجہات فان الملتوجہ الی المشرق مثلاً یكون المشرق قد امہ والمغرب خلفہ والمجنوب یمینہ والشمال شمالہ بشرق وجہ الی المغرب تبدل الجميع وصار قد امہ خلفہ ویمینہ شمالہ وبالعکس



# فن ثانی فلکیات مکہ کے بیان میں

اس میں آٹھ فصل ہے

مصنف نے اپنی کتاب باعتبار مضمون کے تین حصہ میں کیا ہے۔ اول منطق میں۔ دوم طبیعی میں۔ سوم الہی میں۔ اور سب سے پہلے کو لکھنا شروع کیا تو قسم اول یعنی منطق کو ترک کر دیا باقی دونوں کو بیان کیا۔ پھر کہ قسم ثانی طبیعات میں ہے۔ پھر اس کو تین فن میں تقسیم کیا، فن اول مایم الاجسام میں تھی جس کو بیان کر چکے ہیں، فن ثانی فلکیات کے بیان میں ہے جس کو اب بیان کرتے ہیں۔ اور تیسرا فن عنصریات میں ہے جس کا بیان کریں گے۔ پھر ان سب کے بعد تیسری قسم یعنی الہیات کو بیان کریں گے۔

بہر حال فلکیات کو آٹھ فصل میں بیان کیا ہے۔ فلک کا گول ہونا، حرکت مستدیرہ کا قابل ہونا، متحرک بالارادہ ہونا، فلک کی حرکت کا دائمی ہونا، وغیرہ وغیرہ۔

سوال یہ ہے کہ ترقی من الادنی الی الاعلیٰ کے قاعدے سے پہلے عنصریات کو بیان کرتے پھر فلکیات کو۔ مگر مصنف نے ایسا نہیں کیا ہے

اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ اس جگہ مرتبہ کو پیش نظر رکھ کر چونکہ فلکیات اشرف ہیں مرتبہ میں۔ اس لئے اشرف کو مقدم کیا گیا۔

ایک اشکال اور بھی ہے کہ مصنف نے دو دعویٰ کیا ہے۔ ایک یہ کہ اس فن میں صرف فلک ہی کے احوال بیان کئے جائیں گے۔ تو اب سوال یہ ہے کہ کیا صرف وہی احوال بیان کئے جائیں گے جو فلک کے ساتھ خاص ہیں؟ تو یہ باطل ہے کیونکہ اس میں بعض وہ بھی بیان کئے ہیں جو صرف فلک ہی کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔ مثلاً فلک کا مستدیر ہونا، بسیط ہونا، متحرک بالارادہ وغیرہ ہونا ایسے احوال ہیں جو صرف فلک کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔

جواب یہ دیا گیا ہے کہ فن ثانی یعنی فلکیات میں جو احوال بیان کئے ہیں وہ مجموعی طور پر فلکیات میں پائے جاتے ہیں۔ اور انفرادی طور پر اگرچہ وہ تمام احوال عنصریات میں بھی پائے جاتے ہیں۔





## فن ثانی

فلکیات کے بیان میں، اس میں آٹھ فصل ہے۔

پہلی فصل فلک کے مستدیر ہونے کے اثبات کے بیان میں ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ  
یہاں دو جہت ہے۔ دونوں تبدیل نہیں ہوتیں، ان میں سے ایک فوق ہے اور دوسرا تحت ہے  
اس لئے کہ جب کھڑا ہوئے دالا... الٹا ہو جائے تو منکوس کا وہ حصہ دوسرے مٹا ہوا ہے فوق  
نہیں ہو جائے گا، اور وہ حصہ جو بیروں سے ملا ہے تحت نہیں ہو گا بلکہ اس کا سر تحت میں ہو گا اور  
پیر فوق میں ہو گا۔ بخلاف باقی جہات کے، اس لئے کہ جس نے چہرہ مشرق کی جانب کر لیا ہے مثلاً، وہ  
اس کے سامنے ہے اور مغرب اس کا خلف ہے۔ اور جنوب اس کا یمن اور شمال اس کا یسار ہے  
پھر جب وہ پلٹ کر مغرب کی طرف متوجہ ہو جائے گا، تو قدام اس خلف اور خلف اس کا قدام ہو جائیگا  
اور یمن اس کا شمال ہو جائے گا۔ اور اس کا شمال جنوب ہو جائے گا۔

### تشریح

قولہ مستدیر: فلاسفہ نے آلات کے ذریعہ ستاروں کی حرکت محسوس کر لیا  
ہے۔ اور ان کی حرکت اور خود ستارے فلک کے وجود پر دلالت کرتے ہیں  
اور آسمان کے وجود کا علم ہر ایک کو اجمالاً کسی نہ کسی درجہ میں حاصل ہے اس لئے مصنف نے فلک  
کی تعریف نہیں کیا بلکہ اس کے بوجہ یا تصور پر اکتفا کر کے اس کے احوال کا بیان شروع کر دیا ہے  
اس فصل میں فلک کا گول ہونا ثابت کریں گے۔ مستدیر اس جسم کو کہیں گے جس کے وسط میں ایک  
ایسا نقطہ فرض کرنا ممکن ہو کہ اس سے جتنے خطوط محیط کی جانب نکلیں سب برابر ہوں۔ فلک کی  
تعریف یہ کی گئی ہے کہ جو مقدار والا جسم ہے اس کی شکل کر دی ہے اور نفس الامر یہ ہے بالذات  
استدارہ میں حرکت کرتا ہے۔

قولہ و بیانہ: چونکہ فلک کر دی ہونے کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ پہلے جہات کا  
بیان کیا جائے اس لئے پہلے اسی کو بیان کیا ہے

قولہ والاخری: بت: حقیقی فوق فلک الافلاک کا محذب ہے۔ اور حقیقی تحت کا مرکز وہ نقطہ  
ہے جو وسط میں ہے۔ باقی اصنافی فوق اور تحت بہت سے ہیں۔ جانب فوق میں جو حد بھی فرض  
کی جائے گی اُسے تحت کے لحاظ سے فوق ہے مگر اصنافی فوق ہے۔ اسی طرح اس کے مقابل میں  
جتنے تحت ہیں جو بھی حد فرض کی جائے گی اپنے اوپر کے لحاظ سے وہ تحت ہو گی مگر تحت اصنافی  
البتہ حقیقی فوق اور تحت صرف ایک ایک ہی ہیں ان میں رد و بدل نہیں۔



والجہتہ تطلق علی منتهی الاشارات وعلی منتهی الحركات المستقيمة وبالنظر  
الی الاول قیل ان جہتہ القوق ہی محذب الفلك الاعظم لانه منتهی  
الاشارة الحسیة ومقطعہا وبالنظر الی الثانی قیل ہی مقعر فلك القمر  
لانہ منتهی الحركة المستقيمة والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا انفتحت  
فی فلك القمر كانت الی جہتہ الفوق قطعاً لكونہا اخذتہ من جہتہ  
التحت متوجہتہ الی ما یقابلہا والمشہور انہا ستہ وسبب الشهرة ان  
عامی وخاصی اما العامی فهو ان الانسان یحیط بہ الجنبان علیہما  
الیدان وظہر و بطن وراس وقدام فالجانب الذی ہو اقوی فی  
الغالب یسمی یمیناً ومقابلہ یساراً او ما یحاذی وجہہ قد اما ومقابلہ  
خلفاً وما یلی راسہ بالطبع فوقاً ومقابلہ تحتاً، ولہا امریکین عند عمر  
سوی ما ذکر ت وقفت او ہامہم علی ہذہ الجہات الست واعتبروہا  
فی سائر الحیوانات ایضاً لکنہم جعلوا الفوق ما یلی ظہورہا بالطبع و  
التحت ما یقابلہ ثم عصبوا اعتبارہا فی سائر الاجسام وان لمریکین  
لہا اجزاء متمايزة علی الوجه المذکور،

## ترجمہ

اور جہت کا اطلاق اشارہ حسیہ کے منتہی پر ہوتا ہے ایسے حرکت مستقیمہ کے منتہی  
پر جہت کا اطلاق ہوتا ہے اول کے اعتبار سے کہا گیا ہے کہ فوق کی جہت  
فلك اعظم کا محذب ہے کیونکہ وہی اشارہ حسیہ کا منتہی ہے اور اس کو ختم کرنے والا ہے اور دوسرے  
معنی کے لحاظ سے کہا گیا ہے کہ فلك قمر کی سطح باطن جہت فوق ہے۔ اس لئے کہ مقعر قمری حرکت  
مستقیمہ کی منتہی ہے مگر اول معنی درست ہے۔ اس لئے کہ اشارہ جب فلك قمر سے نفوذ کرتا ہے  
تو وہ جہت فوق ہی کی جانب ہوتا ہے قطعاً۔ اس لئے کہ اشارہ جہت تحت سے شروع ہوا ہے  
اور اس کے مقابل کی جانب توجہ کرتا ہے۔ مگر مشہور یہ ہے کہ جہات چھ ہیں۔ اور شہرت کا سبب  
دو چیز ہے، ایک عامی، دوسرا خاصی۔ بہر حال عامی تو وہ یہ ہے کہ انسان کو دو جانبوں نے احاطہ  
کر رکھا ہے اور ان پر دو ہاتھ ہیں، ایک پشت ہے، ایک پیٹ ہے، ایک سر ہے، ایک قدم ہے  
پس جو جانب زیادہ قوی ہے غالباً۔ تو اس کو یمن کہتے ہیں۔ اور چہرہ کے سامنے ہے اس کو قدام اور  
جو اس کے مقابل ہے اس کو خلف کہتے ہیں۔ اور جو طبعاً سر سے ملا ہوتا ہے اس کو فوق اور جو اس  
کے مقابل ہے اس کو تحت کہتے ہیں۔ اور جب عوام کے پاس علاوہ اس کے جو ذکر کیا ہے دوسری



اور کوئی وجہ نہیں تھی تو ان کے اداہام انہیں جہات میں موقوف ہو گئیں۔ اور انہوں نے انہیں جہات کا تمام حیوانات میں بھی اعتبار کر لیا ہے البتہ فوق اس حصہ کو قرار دیا جو ان کی پشت سے طبعاً ملا ہے اور تحت اس کے مقابل کو کہا ہے۔ پھر عوام نے اس میں عمومیت پیدا کیا تمام اجسام میں، لہذا ان کی طرح ان اشیاء میں اجزا ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہیں۔

**تشریح** قولہ الحركات المستقيمة: امتداد کے اطراف کو بھی جہت کہا جاتا ہے مگر اسکو مطلق جہت کہتے ہیں۔ اور چونکہ جسم میں بے شمار خطوط پائے جاتے ہیں، لہذا یہ امتدادت و خطوط کثیرہ ہیں اور جہات بھی چھ سے کہیں زائد ہیں۔ مگر یہ مطلق جہت ہیں لیکن حقیقی تو صرف چھ ہیں۔ ان میں سے دو میں تبدیلی نہیں ہوتی باقی چار میں رد و بدل ہوتا رہتا ہے۔

قولہ بالنظر: یعنی جہت سے مراد جب اشارہ کا منتہی لیا جائے  
قولہ بالنظر الی الثانی: یعنی جب جہت کا معنی حرکت مستقیمہ کا منتہی ہو۔ اور حرکت مستقیمہ کبھی اس حرکت کو کہتے ہیں جو مستدیرہ کے علاوہ ہو لہذا اس معنی کے لحاظ سے حرکت مستقیمہ حرکت تہنی کو بھی شامل ہے کیونکہ اس سے مراد حرکت ایسی ہوتی ہے ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف خواہ سیدھی ہو یا ٹیڑھی۔

قولہ لانہ منتهی: کیونکہ فلک قمر سے مافوق مستدیرہ ہے لہذا وہاں پر جو بھی حرکت ہوگی، وہ مستدیرہ ہی ہوگی۔

قولہ والاول هو: جہت فوق سے محذب فلک اعظم مراد لینا ہی درست ہے۔

قولہ قطعاً: اسلئے کہ اوپر میں فلک ہی ہے۔

قولہ اخذنا: اور اس کے مقابل فوق ہے اور وہ فلک کی محذب ہے لہذا معلوم ہوا کہ فلک قمر سے جو حرکت اور کی طرف ہوگی وہ فوق ہوگا۔

قولہ والمشہور انہا ستہ: مصنف نے اب تک دو حقیقی جہت بیان کیا ہے مگر اب تعداد میں اضافہ کرتے ہوئے وجہ بھی بیان کریں گے۔

قولہ حامی: جو عوام کی طرف منسوب ہے۔ خاصی یعنی جس کا اعتبار خواص کہتے ہیں۔

قولہ فی الغالب: اس کی قید اس وجہ سے ہے کہ کسی کا دایاں ہاتھ پیدائشی کمزور اور بایاں تو کما ہوتا ہے مگر ایسا بہت کم ہوتا ہے اس لئے غالب کی قید لگائی گئی۔

واما الخاصی فہو ان الجسم یکن ان یفرض فیہ ابعاد ثلثہ متقاطعة علی  
نوا یا قوا شمر نکل بعد منها طر فان نکل جسم جہات ست الا ان



11  
1

امتیاز بعضیها عن بعض يتوقف على اعتبار الأجزاء المتميزة في الجسم فطرنا  
الامتداد الطولي يسميها الإنسان باعتبار طول قامتہ حين هوتائم  
بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميها باعتبار عرض قامتہ  
باليمين والشمال وطرفا الامتداد العمقي يسميها باعتبار ثخن قامتہ  
بالقدام والخلف. فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادۃ  
وهي تقاطع الأبعاد على قوائم ولا شك ان العامة غافلون عنها وان أمكن  
تطبيق اعتبارهم عليها وانت تعلم ان قيام بعض الامتدادات على  
بعض مبالا يجب في اعتبار الجهات واذ لم يعتبر كانت الجهات  
غير متناهية لا مكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة  
واحدة امتدادات غير متناهية،

## ترجمہ

اور ہر حال جہت خواص کی اصطلاح میں تو وہ یہ ہے کہ جسم میں تین ایسے  
ابعاد کا فرض کرنا ممکن ہے جو زاویہ قائمہ پر ایک دوسرے کو کاٹ رہے ہوں

پھر ہر بعد کے لئے ان ابعاد ثلثہ میں سے دو دو طرف ہیں۔ لہذا ہر جسم میں چھ جہت ہیں۔ لیکن ان  
چھ میں ایک کا دوسرے سے امتیاز جسم میں موجود اجزاء کے اعتبار کرنے پر موقوف ہے۔ پس  
امتداد طول کے دو طرف جن کا نام انسان اپنے طول قامت کے لحاظ سے جب کر دئی گھڑا ہو  
فوق اور تحت نام رکھا جاتا ہے۔ اور امتداد عرض کے دو طرف کو اپنے عرض قامت کے لحاظ سے  
یمین اور یسار، اور امتداد عمقی کے دونوں اطراف کا نام اپنے جسم کے موٹاپے کے اعتبار سے  
قدام اور خلف نام ہے۔ پس خواص کا اعتبار عوام کی اصطلاح کو شامل ہے تھوڑی سی زیادتی  
کے ساتھ اور وہ ابعاد کا تقاطع ہے اس میں شک نہیں کہ عوام اس سے ناواقف ہیں اگرچہ ان  
کے اور خواص کے اعتبار میں توافق ممکن ہے۔ اور آپ جانتے ہیں کہ بعض امتداد کا دوسرے بعض  
پر قیام جہات کے اعتبار کرنے کے لئے واجب نہیں ہے اور جب ان کا اعتبار نہ کیا جائے تو  
جہات لامتناہی نکل آتی ہیں۔ اس لئے کہ ایک جسم پر نقطہ کے مقابلے میں امتدادات غیر متناہیہ  
کا امکان فرض کیا جاسکتا ہے۔

## تشریح

تو کہ قاضی بالفوق والتحت: لہذا طول قامت کے لحاظ سے اس امتداد کا وہ  
جانب جو جانب راس ہے اس کا نام فوق ہے۔ اور جو سرا اس امتداد کا جانب

قدم ہے اس کو تحت کہیں گے۔



قولہ وہی ققاطع : یا یوں سمجھو کہ خواص نے اصلاحي الفاظ و انداز میں جہات کی تعیین کیا ہے  
قولہ ذات تعلیم : اس جگہ خواص کے اعتبار سے جہات کو صرف چھ میں منحصر کرنے پر اعتراض  
کر رہے ہیں کہ ایک امتداد کا دوسرے امتداد پر قائم ہونا جہات کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے  
کہ جب جہات چھ ہیں تو امتدادات بھی چھ ہی ہو سکتے ہیں۔

وکل واحدة منهما موجودة، قيل فيه اشكال لانهم قالوا جهة التحت هو  
المركز الذي هو نقطة موهومة فلا تكون موجودة اقول كانهم ارادوا الموجود  
في نفس الامرات وضع غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة ومقتضى  
كان كذا لك كان الفلك مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات  
وضع لانها لو لم تكن كذا لك لما امكنت الاشارة اليها وقد يقال  
انهم ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقاط ولا السطوح  
من الخطوط بل هي متصلات في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جردوا  
الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط  
المتوهم في وسط السطح فلا يلزم كون المشار اليه بالاشارة الحسية  
موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود  
المحل الذي يتوهم المشار اليه فيها

**ترجمہ** اور ان میں سے ہر جہت موجود ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اس میں اشکال  
ہے کیونکہ فلاسفہ نے کہا ہے کہ جہت تحت وہ مرکز ہے جس کو نقطہ موهوم  
کہا جاتا ہے۔ لہذا تحت موجود نہیں رہا۔ میں جواب دوں گا کہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے نفس  
الامر میں موجود ہونا مراد لیا ہے۔ اور ہر جہت ذات وضع اور غیر منقسم ہوتی ہے۔ ماخذ حرکت  
کی امتداد میں اور جب ایسا ہے تو فلك مستدیر ہوگا۔ ہم نے کہا کہ جہت موجود ذات  
وضع ہوتی ہے۔ لیکن اگر ایسی نہ ہوتی۔ تو اس کے طرف اشارہ کرنا ممکن ہوتا۔ اور کہا  
جاتا ہے کہ فلاسفہ اس کی طرف گئے ہیں کہ خطوط نقطوں سے مرکب نہیں ہوتے اور نہ سطحیں خطوط  
سے مرکب ہوتی ہیں بلکہ فی نفسہ متصل ہوتے ہیں ان میں مفصل نہیں ہوتا۔ اس کے باوجود انہوں نے  
اشارہ حسیہ نقطہ موهومہ جو کہ وسط خط میں ہو جائز کیا ہے۔ اسی طرح وسط سطح میں خط موهوم کی جانب  
بھی اس لئے لازم نہیں ہے کہ اشارہ حسی کا موجود فی الخارج ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ



دو چیزوں میں سے کوئی ایک ضروری ہے یا اشاریہ کا خارج میں موجود ہونا یا اس محل کا موجود ہونا جس میں اشاریہ کا وہم کیا جاسکے۔

**تشریح** قولہ جهة التخت : اندر جا کر ایک حد ہے جس کو انھوں نے نقطہ مہومہ کہا ہے۔  
قولہ نقطة مہومہ : جو قوت و اہم کے وہم سے موجود ہے۔

قولہ امتداد ماخذ الحركة : یہاں امتداد کی اصناف ماخذ کی جانب بیانہ ہے یعنی وہ امتداد جس میں حرکت شروع کی جائے یعنی جس میں حرکت واقع ہوتی ہے۔

قولہ كذلك : کہ دونوں بہت فوق اور تحت موجود ہیں اور ذات وضع ہیں اور اس امتداد میں تقسیم کو قبول نہیں کرتیں۔

قولہ وانما قلنا كذلك : مصنف اس موقع پر ذات وضع کہہ دینا ہی کافی تھا کیونکہ دونوں کے موجود ہونے میں اعتراض کیا گیا ہے۔ یعنی بہت تحت کے موجود فی الخارج ہونے پر اعتراض کیا گیا ہے۔  
قولہ لہا امكنت الاشارة : اور اشارہ کا امکان نہ ہونا باطل ہے لہذا امکان اشارہ ثابت ہے۔

ولہا امکن اتجاہ المتحرك اليها قيل بالوصول اليها والقرب منها وانما قيد  
الاتجاہ بہا لا امکان اتجاہ المتحرك الى المعدوم الذي يقصد بالحركة  
تخصيلا كما في الحركة الكيفية ومهنا بحث اذ يمكن ايضا اتجاہ المتحرك  
الى المعدوم بالوصول اليه عند القائل بان المكان هو السطح وانما  
قلنا انها غير منقسمة في ذلك الامتداد لانها لو انقسمت ووصل  
المتحرك الى اقرب الجزئين من الجهة وتحرك فلا يجوز حركته في  
الجهة لانها ما عندها واليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة كانت الجهة  
سافة لاجهتها وانما محال ،

**ترجمہ**

اور متحرک کا اکی طرف توجہ دلانا ممکن نہ ہوتا۔ ایک قول ہے کہ اس سے بہت  
رسول مراد ہے یا اس سے قریب ہونا اور اتجاہ کو ان دونوں (وصول یا  
قریب) کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ کیونکہ متحرک کا توجہ کرنا معدوم کی طرف ممکن ہے کہ حرکت کے  
ذریعہ اس کے حاصل کرنے کا قصد کیا جاتا ہے۔ جیسے حرکت کیفیہ میں ہوتا ہے۔ اس قیل کے  
قولہ میں اعتراض ہے کہ معدوم کی طرف متحرک کا توجہ کرنا وصول کے ذریعہ ممکن ہے ان لوگوں  
نے۔ ایک بن کے نزدیک مکان جہم علوی کی سطح باطن کا نام ہے۔ اور ہم نے کہا ہے کہ بہت اس



امتداد میں منقسم نہیں ہوتی تو اس لئے کہ جہت اگر منقسم ہو جائے اور حرکت کر کے جسم متحرک اس مقام تک پہنچ جائے جو جہت کے دونوں جزوئیں سے قریب ترین جزو ہو اور پھر حرکت کرے تو جائز نہیں ہے کہ اس کی یہ حرکت جہت میں واقع ہو اس لئے کہ حرکت یا تو جہت کی طرف ہوتی ہے یا جہت سے شروع ہوتی ہے پس اگر حرکت جہت میں واقع ہوگی تو جہت مسافت بن جائے گی جہت نہ مابقی اور یہ محال ہے۔

**تشریح** قولہ والقرب منها: یعنی توجہ کرنے کی دو صورت ہے۔ ایک یہ کہ جہت کی طرف جسم توجہ کرتا ہے تاکہ جہت تک پہنچ جائے یا پھر اس لئے توجہ کرتا ہے تاکہ جہت کے قریب ہو جائے۔

قولہ تحصیلہ: لہذا توجہ کرنے کے لئے جہت کا موجود ہونا ضروری نہیں رہا۔  
قولہ کہا فی الحركة کیفیة: لہذا برودت سے حرارت کی جانب توجہ توجہ الی المعدوم ہوتی۔  
قولہ ہہنا: صاحب قیل کے اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

قولہ بالوصول الیہ: تاکہ حرکت کر کے وہاں تک پہنچے۔  
قولہ السطح: ہر حال شارح نے لما کن اتجاہ المتحرک کو تسلیم نہ کرتے ہوئے سید سند اور اشراقیہ کے اقوال کو نقل کر دیا تاکہ ثانیہ کا دغوی باطل ہو جائے۔

قولہ فانما قلنا: اب یہاں سے مقدمہ کے جزو ثالث کو بیان کرتے ہیں۔ اب تک جہت کا ذات وضع ہونا اور موجود ہونا بیان کیا ہے۔ اب جہت کا غیر منقسم ہونا بیان کرتے ہیں۔

قولہ متحرک: اور اس جزو میں پہنچ کر اگلے جزو کے لئے پھر حرکت کرے گی۔ تو اس کے حرکت کرنے کی تین صورت ہے، حرکت فی الجہت، حرکت عن الجہت، حرکت الی الجہت۔

وحینئذ فاما ان يتحرك من المقصد يعني الجهة او الى المقصد فان تحرك من المقصد لم يكن ابعد الجزئين من الجهة والا لكانت الحركة اليه حركة الى الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة والا لكانت الحركة منه حركة من الجهة، اقول تمام هذا الكلام موقوف على تسليم امتناع الحركة في الجهة كما اشرنا اليه واذ اثبت ذلك فلا حاجة الى هذا التردد لان انقسام الجهة يستلزم لامكان الحركة فيها،

**ترجمہ** ۱۔ اور اس وقت یا جسم مقصد سے حرکت کرے گا۔ یعنی جہت سے، یا مقصد کی



جانب حرکت کرے گا۔ پس اگر اس نے مقصد سے حرکت کی، تو بعد الجہتین جہت باقی نہ رہے گا ورنہ اس کی طرف جو حرکت ہوگی وہ حرکت الی الجہت ہوگی اور اگر اس نے مقصد کی طرف حرکت کی ہے۔ تو قریب والا جزر جہت باقی نہ رہے گا۔ ورنہ اس سے جو حرکت ہوگی وہ حرکت من الجہت ہو جائے گی۔ نہیں کہتا ہوں کہ اس کلام کا اتمام حرکت فی الجہت کے محال ہونے کو تسلیم کر لینے پر موقوف ہے جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا تو اس تردید کی کوئی حاجت نہیں رہی، کیونکہ جہت کی تقسیم اس میں حرکت کے امکان کو مستلزم ہے۔

**تشریح**

قوله فحينئذ: یعنی جب کہ حرکت کافی الجہت واقع ہونا باطل ہو گیا۔  
قوله المقصد: اس سے مراد جہت کے مفروضہ دو جزئی میں سے قریب تر

جزئی مراد ہے۔

قوله حركة من الجهة: حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ یہ حرکت الی المقصد یعنی الی الجہت ہو رہی ہے،  
قوله الى هذا التوديد: اس جملہ تردید سے مراد یہ ہے کہ مصنف نے استدلال کرنے میں اتکا اور  
او کا استعمال کیا۔ اسی کو تردید سے تعبیر کیا ہے۔

واذا ثبت هذا اثبت ان وضع الجهة ليس بالذات والالكانت  
جوہر افكانت قابلة للانقسام في جميع الجهات لها مروحينئذ لا  
بدلها من امر متحد وبعين وضعها ولا يجب ان تكون قائمة بالحد  
كما ذكره بعضهم لان جهة الفوق اعنى السطح الاعلى من الفلك الاعظم  
وان كانت قائمة به وان كان متحد والمركز وتعين وضعه ايضا۔  
بالمحد فنقول متحد والجهات ليس في خلاه لاستحالته ولا في ملأه  
متشابه والالها كانت الجهتين مختلفين بالطبع لان الملأ المتشابه  
لا يوجد فيه امر متخالف بالطبع فلا يكون احدهما مطلوبية لبعض  
الاجسام والاخرى متروكة لذلك البعض هذا خلف لان النار و  
الهواء طالبا للفق هاربا عن التحت والارض و  
الباء والعكس

**ترجمہ**

اور جب یہ ثابت ہو گیا تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جہت کی وضع بالذات نہیں ہے  
ورنہ جوہر ہونا لازم آئے گا۔ اور پھر وہ تمام جہات میں قابل تقسیم ہوگی۔  
جیسا کہ گذر گیا ہے اور اس وقت کسی ایسے امر کی ضرورت ہے کہ جو جہت کی وضع کی تردید



و تعین کرے اور یہ ضروری نہیں کہ وہ محدود کے ساتھ قائم ہو جیسا کہ بعض نے ذکر کیا ہے کیونکہ جہت فوق یعنی فلک اعظم کی سطح اعلیٰ اگرچہ محدود کے ساتھ قائم ہے لیکن جہت تحت یعنی مرکز تحت اس کے ساتھ قائم نہیں ہے اگرچہ اس کا تعین و تحدید بھی محدود سے ہوتے ہیں پس ہم کہتے ہیں کہ جہات کا تعین خلا میں نہیں ہوتا کیونکہ وہ محال ہے اور نہ ملا متشابہ میں ہوتا ہے ورنہ دو جہات طبعا ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوتیں۔ کیونکہ ملا متشابہ بطبعاً امور متخالفہ نہیں پائے جاتے۔ پس نہ ہو گا دونوں میں سے ایک مطلوب بعض اجسام کے لئے اور دوسرا متروک دوسرے بعض کے لئے، اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اس لئے کہ آگ اور ہوا طبعا فوق کی طالب ہیں اور تحت سے بھاگتی ہیں۔ اور زمین اور پانی اس کے برعکس ہیں۔

**شرح**

قوله اذا ثبت هذا یعنی یہ ثابت ہو گیا کہ جہت موجود ہے، ذات وضع ہے۔ اور استدراک ماخذ تقسیم کو قبول بھی نہیں کرتا۔

قوله لہا و: جس فصل میں بیرونی کا صورت سے مجر د نہ ہونے کا بیان ہے اسی میں یہ مسئلہ بھی بیان کیا گیا، قوله وحينئذ: یعنی جس وقت یہ ثابت ہو گا کہ جہت کو بالذات وضع ثابت نہیں ہے تو جہت عرض ہوگی اور یہ ضروری ہو گا کہ اس جہت کے عارض ہونے کے لئے کوئی معروض چاہئے۔ قوله ملا متشابہ: ملا متشابہ اس جسم کو کہا جاتا ہے جو بسیط ہو، مختلف الطباع اجسام سے مرکب نہ ہو۔ ملا متشابہ مرکب ہوتا ہے مگر اجزاء ایک دوسرے کے مخالف نہیں ہوتے۔ بلکہ سب کے طباع اور تقاضے یکساں ہوتے ہیں۔

قوله والا: حالانکہ جہت فوق اور جہت تحت طبعا ایک دوسرے کے مختلف ہیں۔ قوله متروک: حالانکہ ایک جسم فوق کا طالب ہے، وہ تحت کو ترک کرے گا۔ اور دوسرا جسم جو تحت کا طالب ہے وہ فوق کو ترک کرتا ہے۔ یہ اختلاف تقاضہ جو اجسام میں پایا جاتا ہے اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ دونوں جہات ایک دوسرے سے طباع میں مختلف ہیں۔

فاذن تحد الجہات فی اطراف و نہایات خارجة عن الملاء المتشابه  
قيل لتوجيه هذا الكلام ان تحد الجہات ليس فی داخل ثخن الملاء  
المتشابه فاذن هو فی اطراف و نہایات خارجة عن الملاء المتشابه  
محصلة به وقال بعض المحققين المراد بالملاء المتشابه مالا یوجد فیہ  
امور متخالفہ الحقیقة لیكون بعضہا جهة حقیقة وبعضہا جهة اخرى  
مقابلہ للاولی وهو الجسم الذی لا یكون متشاهیا لان المتشاهی یوجد



قیہحد و مختلفہ الحقیقۃ کالسطوح والخطوط والنقط وانما تعر صنوا  
الملاء المتشابه تنبیہا علی ان اثبات تحداد الجهات لا یتوقف علی  
تناهی الابعاد هذا والكلام علی کل من التوجیهین لا یخلوا عن محصل  
کما یظهر بادی تامل

## ترجمہ

نہ اس وقت جہات کا تحداد اطراف اور نہایات میں ملا متشابہ سے خارج ہے  
بعض نے اس کلام کی توجیہ بیان کی ہے کہ جہات کی تحدید ملا متشابہ کے  
داخل موٹاپے میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے اس کے اطراف و جوانب میں ہوگی جو ملا متشابہ سے  
خارج ہیں! اور اس سے حاصل ہوتی ہیں اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ملا متشابہ سے مراد یہ ہے  
کہ اس میں امور مختلفہ الحقیقۃ نہ پائے جاتے ہوں۔ تاکہ جہت کا بعض حصہ حقیقۃ جہت ہو۔ اور  
دوسرا بعض حصہ اولیٰ کے مقابل ہو۔ اور یہ وہ جسم ہے جو متناہی نہ ہو۔ کیونکہ جسم متناہی میں حدود مختلفہ  
الحقیقۃ پائے جاتے ہیں۔ جیسے سطح، خطوط، نقطہ۔ فلاسفہ نے ملا متشابہ کو بیان اس لئے کیا ہے  
تاکہ تنبیہ ہو جائے کہ تعدد جہات کا اثبات تناہی الابعاد پر موقوف ہے۔ اسے خوب یاد کر لو۔ اور  
کلام دونوں توجیہات میں سے ہر ایک غفلت اور کمزوری سے خالی نہیں ہے۔

## شرح

قولہ فاذا: یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ جہات کائناتیں اور ان کی تحدید نہ غلامیں  
پائی جاتی ہے اور نہ ملا متشابہ میں پائی جاتی ہے۔  
قولہ قبیل: چونکہ ماتن کے کلام میں خلل پایا جاتا ہے۔ کیونکہ سابق کلام سے ملا متشابہ کے محدود ہونے  
سے انکار سمجھ میں آتا ہے خواہ اس اطراف کے لحاظ سے ہو یا سخن کے اعتبار سے۔ یا اس کے اطراف  
و جوانب کے لحاظ سے بہر حال ملا متشابہ کا محدود نہ ہونا مطلقاً ظاہر ہے۔ پھر بعد میں فرمایا اذن  
تحدید الجهات الخ: جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ملا متشابہ باعتبار اطراف و نہایات کے محدود  
ہے اس خلل اور اضطراب کو دور کرنے کے لئے شارح نے قبل سے اس کی توجیہ کیا ہے۔  
قولہ لیس فی داخل: لہذا جب ملا متشابہ سے مطلق کی نفی نہیں بلکہ اس سے اندوہی موٹاپے  
کی نفی مراد ہے۔

قولہ قال بعض: یہ سید شریف کا قول ہے جو انہوں نے شرح تجرید میں لکھا ہے۔  
قولہ لا یخلو: بہر حال پہلی توجیہ تو اس وجہ سے کہ وہ تحدید جہات ملا متشابہ کے سخن میں نہیں  
ہے اور سخن ملا متشابہ کے نہایات میں سے ہے اور غیر متناہی سخن میں غیر متناہی پر محمول نہیں ہوتا  
تو اس پر وہی سابقہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ تحدید جہات اس کے اطراف سے بھی مانتے ہو اور



علامہ متشابہ سے جہت کی نفی بھی کرتے ہو۔ دوسری وجہ تاویل کے کمزور ہونے کی یہ ہے کہ تحدید ملا غیر متناہی سے نہیں ہوتی لہذا وہ ان نہایات و اطراف سے ہوتی ہے جو علامہ متشابہ متناہی کے ساتھ قائم ہیں۔

ومتی کان کن لك كان متحد دها بجسم كرى لان متحد دها اما ان يكون  
بجسم واحد او باكثر فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كرى يا  
لان الجسم الذى ليس بكرى لا يتحد به جهة السفلى لان جهة  
السفل غاية البعد عن جهة الفوق بحيث لا يمكن ان يتصور هناك  
ما هو ابعد والالتبدال لجهة السفلى بالنسبة الى ما هو ابعد منها  
فصارت فوقا بالقياس الى ذلك الابدال ولا يتحد به اى بغير  
الكرى غاية البعد سواء كان البعد داخلا وخارجا بل البعد  
الخارج لا يتحد دغايتة اصلا سواء كان الجسم كرى او لا فان  
كل ما يفرض انه ابعد الابدال لم يكن ابعدا ذى يمكن ان يفرض ما هو  
ابعد من ذلك الابدال

**ترجمہ** | اور جب ایسا ہے تو جہات کا متحد کسی جسم کروی سے ہو سکتا ہے کیونکہ جہات  
کا تعین یا جسم واحد سے ہو گا یا اکثر اجسام سے پس اگر جسم واحد سے ہے تو  
اس کا کروی ضروری ہے۔ کیونکہ وہ جسم جو کروی نہ ہو اس سے جہت سفلی کی تعین نہیں ہو سکے  
گی اس لئے کہ جہت سفلی غایت بعد میں واقع ہے جہت فوق کے مقابلے میں اس طور پر کہ اس  
سے آگے ماہوا الابدال کا تصور ممکن میں سے نہیں ہے۔ ورنہ جہت سفلی بدل جائیگا اپنے ماہوا بعد  
کے مقابلے میں۔ پس تحت کی جہت فوق بن جائے گی ماہوا بعد منہ کے مقابلے میں۔ اور بغیر  
اس کے تحدید نہیں ہو سکتی۔ یعنی کروی کے بغیر بعد کی غایت۔ خواہ بعد داخل میں ہو یا خارج۔  
بلکہ جو بعد خارج میں ہے اس کی غایت کی تحدید ہو ہی نہیں سکتی خواہ جسم کروی ہو یا نہ ہو،  
کیونکہ جس کو بھی ابدال الابدال ہونا فرض کیا جائے گا۔ تو وہ البعد نہ ہو گا کیونکہ ماہوا بعد منہ کا  
فرض کرنا ممکن ہے۔

**تشریح** | قولہ ومتی کان کن لك : اب یہاں سے فلک کے مستد پر ہونے  
کا بیان شروع کرتے ہیں۔



قولہ والابتدالت : کیونکہ جہت سفلی کا ایک مرکز متعین ہے جس کو انہوں نے غایت بعد کہا ہے۔ اگر اس کو غایت بعد میں نہ فرض کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ اس مرکز سے بھی ابعد کوئی مقام ہے جہاں جہت سفلی موجود ہے۔ لہذا موجودہ مفروضہ مرکز جہت سفلی باقی نہ رہے گا۔ اس خرابی سے بچنے کے لئے یہ ماننا ضروری ہے کہ مرکز تحت کو غایت بعد میں مان لیا جائے۔  
 قولہ مضاربت فوقاً : لہذا مرکز تحت حقیقی سفلی اندر تحت نہ باقی رہ جائے گا جب کہ اس کو تحت حقیقی فرض کیا گیا ہے۔  
 قولہ اذ یکن : نتیجہ یہ نکلا کہ غیر کروی کو غایت بعد کی تحدید حاصل ہو سکتی ہی نہیں ہے۔

فلا یحد بہ جہۃ السفلی بخلاف الکروی اذ یحد بہ مرکزہ غایۃ البعد  
 الداخل فان قلت لا یکن تحدداً لجهتین بالجسم الکروی ایضاً لانہما  
 جہتان متقابلتان مقابلتہ فی غایۃ البعد بحیث لیس تحصیل ان یتوہم  
 ما ہوا بلغم منہ والمركز وان کان ابعد الابعاد المفروضۃ عن المحيط الا  
 ان المحيط لیس ابعد الابعاد المفروضۃ عن المركز لجوان ان یقر من  
 قطر المحيط اعظم ما ہو علیہ فلو کان تحدداً لجهتین بالجسم  
 الکروی لما وقعتا علی ابلغ وجوہ المقابلتہ قلت ہما واقعتان علی  
 ابلغ الوجوہ المہکنۃ وهو کون احدہما ابعد الابعاد المفروضۃ  
 عن الاخری واما کون کل واحد منہما ابعد الابعاد المفروضۃ  
 عن الاخری فلا یکن قطعاً ،

ترجمہ

لہذا اس کے ذریعہ جہت سفلی کی تحدید نہیں ہو سکے گی بخلاف جسم کروی کے کہ اس کے مرکز سے بعد داخل کی غایت کی تحدید کی جا سکتی ہے۔ پس اگر ہم احترام من کرو کہ جہتین کی تحدید جسم کروی سے بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں جہات ایک دوسرے کے مقابلے میں۔ اور مقابلہ بھی غایت بعد کا ہے اس طور پر کہ ماہوا بلغم منہ کا تصور کیا جانا محال ہے اور مرکز اگرچہ محیط کے مقابلہ میں ابعاد مفروضہ میں ابعد ہے مگر محیط مرکز سے ابعاد مفروضہ سے ابعد نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ جہات نہ ہوں کہ محیط کا قطہ جتنا ہے اس سے بڑا فرض کیا جائے۔ لہذا اگر جہتین کا تعین اور تحدید جسم کروی سے ہو گا۔ تو دونوں مقابلہ کے مراتب میں ابلغ مقام پر نہ واقع ہوں گے۔ میں جواب میں کہوں گا کہ دونوں میں سے ہر ایک کا ابعاد مفروضہ کے ابعد مقام



پر ہونا دوسرے کے مقابلے میں پس یہ قطعاً ممکن نہیں ہے۔

وان كان باجسام متعددة وحجب ان يحيط بعضها ببعض والالم يتعين  
بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن بعضها في الامتداد الواصل بينهما فهو  
اقرب من الاخر وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد  
عن المجموع لكونها غاية القرب من البعض الاخر والمناسب ان يقال  
لان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين فيجب  
ان يكون بعضها محيطا بالآخر والمحيط من تلك الاجسام يجب ان  
يكون كرة والالم يتحد به جهة السفلى فهو كاف في تحدد الجهتين  
باعتبار مركزه ومحيطه ويقع المحاط حشا الا دخل له في التحديد ولا بد  
ان يكون المحاط محيطا لساير الاجسام اذ لو كان وراؤه جسم لها كانت  
جهة الفوق القائنة به منتهى الاشارة الحسية فحصل المطلوب وانت  
تعلم ان ما ذكره المصنف لو تم لدل على كروية جسم محد لل فوق  
والتحت محيط لساير الاجسام والفلک الاعظم ولا يدل على كروية  
جميع الافلاك وكذا الاحوال المثبتة في الفصول الاليت فلا تغفل.

## ترجمہ

اور اگر متعدد اجسام کے ذریعہ ہو گا تو واجب ہے کہ ان میں کا بعض بعض

سے محیط ہو، ورنہ ان کے ذریعہ غایت بعد متعین نہ ہوگی۔ کیونکہ ماہو ابعدا اس کا

بعض سے کل نہیں ہے اس امتداد میں کہ جو دونوں کے درمیان واصل ہے۔ پس وہ دوسرے

کے مقابلے میں اقرب ہے اور وہ نقطہ جس کو بعض کے مقابلے میں غایت بعد فرض کیا جائے گا

وہ مجموعہ کا غایت بعد نہ ہو گا کیونکہ نقطہ مفروضہ دوسرے بعض کے مقابلے میں غایت قرب میں

واقع ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ بعد جسم سے جب خارج جسم ہو گا تو یہ بعد کہاں کے لئے

ہو گا لہذا واجب ہے کہ اس کا بعض دوسرے بعض سے محیط ہو۔ اور ان اجسام سے محیط واجب

ہے کہ کروی ہو۔ ورنہ اس سے جہت سفلی متعین نہ ہوگی۔ لہذا وہ دونوں جہات کی تحدید میں

اپنے مرکز اور محیط کے اعتبار سے کافی ہے۔ اور محاط بالکل امر نائید ہے تحدید میں اس کا کوئی دخل

نہیں ہے اور ضروری ہے کہ محدود تمام اجسام کا احاطہ کرنے والا ہو کیونکہ اگر اس کے بعد بھی کوئی

جسم ہو گا تو وہ بہت فوق جو اس کے ساتھ قائم ہے اشارہ حسیہ کی منتہی نہ رہے گی۔ لہذا مطلوب



حاصل ہو گیا اور تم جانتے ہو کہ مصنف نے جو بیان کیا ہے اگر وہ تمام ہو جائے تو البتہ وہ فوق اور تحت کے محدود کے جسم کر دی ہوئے پر دلالت کرتا ہے کہ وہ تمام اجسام کو محیط ہے اور وہ فلک اعظم ہے مگر یہ تمام افلاک کے کر دی ہوئے پر دلالت نہیں کرتا۔ اسی طرح حال آئندہ فصلوں کا بھی ہے۔ لہذا آپ غافل نہ رہنا۔

## تشریح

قولہ غایت البعد: اور یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ ہر وہ جسم جو بعض کے مقابلے میں ہو تو غایت بعد میں واقع ہے مگر مجموع سے غایت بعد میں نہیں، بلکہ امتداد واصل بینہما میں دوسرے بعض سے غایت قرب میں ہے۔

قولہ لکنہا غایت القرب: لہذا مجموعی طور پر غایت بعد میں واقع ہونا صادق نہیں آتا۔ قولہ والمناسب: مصنف نے بات کو بلا وجہ طویل کر دیا۔ اس نے اختصار کو مد نظر رکھ کر یہ کہنا مناسب تھا کہ بعد جب جسم سے خارج کوئی چیز ہو گا تو یہ بعد کہاں تک ہو سکتا ہے۔ قولہ وینقم المحاط: چونکہ اوپر فرض کیا گیا ہے کہ اگر محیط متعدد اجسام ہوں گے تو بعض محیط اور بعض محاط ہوں گے۔ یہاں محاط کے بارے میں شارح کچھ کہنا چاہتے ہیں۔

قولہ حشوا: کیونکہ تحدید جہت میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اگر دخل ہوتا تو ان کے بعض محاط کے زائل ہونے سے تحدید کا زائل ہونا لازم آتا حالانکہ باطل ہے۔

قولہ ولابد: یہ بیان مقصود ہے کہ محیط صرف فلک ہی ہے۔ کوئی اور چیز نہیں ہے۔ قولہ الاشارة الحسیة: بلکہ اشارہ حسیاس محدود ہے اور یہ کی جانب صعود کرے گا لہذا جہت فوق جو اس محدود کے ساتھ قائم ہے وہ جہت فوق باقی نہ رہے گی کیونکہ اس کے اوپر بھی فوق موجود ہے اور یہ باطل ہے لہذا اس کے علاوہ دوسرے اجسام کا ہونا بھی باطل ہے۔ اس نے ثابت ہو گیا کہ محدود صرف ایک ہے دوسرا کوئی محدود نہیں ہے۔

قولہ فصل: اور یہ وہ ہے کہ فلک مستدیر ہے۔ قولہ وانت تعلم: فلک کے لئے گولائی ثابت کرنے کے لئے مصنف نے جو دلیل قائم کیا ہے۔ شارح اس پر اعتراض کر رہے ہیں کہ اگر دلیل کا نام ہونا مان لیں تو صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ فلک الافلاک مستدیر ہے مگر دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تمام افلاک مستدیر ہیں کیونکہ اس دلیل سے محدود کا کر دی ہونا ثابت ہوتا ہے اور محدود صرف فلک الافلاک ہے۔





## فصل

فی ان الفلک بسیط

ای امری ترکیب من اجسام مختلفہ الطبائع بحسب الحقیقۃ و هذا  
الاسم شامل للعناصر ايضا وقد يطلق البسيط على ثلاثة معان اخر  
الاول ما لا یترکب من اجسام مختلفہ الطبائع بحسب الحس فیتمثل  
العناصر والافلاك والاعضاء المتشابهة كالعظم واللحم مثلاً الثاني ما  
یکون کل جزء مقداری منه بحسب الحقیقۃ مساویاً لکلیه فی الاسم  
والحد فیندرج فیہ العناصر دون الافلاك والاعضاء المتشابهة  
اذ فیہا اجزاء مقداریة هی العناصر ولا تتشاركها فی اسماؤها و  
حدودها الثالث ما یتكون کل جزء مقداری منه بحسب الحس  
مساویاً لکلیه فی الاسم والحد فیندرج فیہ العناصر والاعضاء  
المتشابهة دون الافلاك، لا یقبل الحركة المستقیمة ای الاینیة  
مطلقاً والمستدیرة لغتاً اصطلاحاً كما صرح به بعض المحققین،

## فصل

فلک کے بسیط ہونے کے بیان میں

یعنی فلک مختلفہ الطبائع اجسام سے مرکب نہیں ہے باعتبار حقیقت ہے۔ اور بسیط کی یہ  
تعریف عناصر اربعہ کو بھی شامل ہے۔ اور کبھی بسیط کا اطلاق دوسرے تین معانی پر بھی کیا جاتا  
ہے۔ اول باعتبار جس کے اجسام مختلفہ الطبائع جو مرکب نہ ہو۔ پس عناصر، افلاک، اعضاء متشابهہ  
جیسے ہڈی، گوشت وغیرہ کو شامل ہے۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ اس کا ہر جزء مقداری اس کا حقیقت  
کے اعتبار سے اسم اور حد میں کل کے مساوی ہو۔ تو اس میں عناصر شامل ہیں افلاک نہیں۔  
اور اعضاء متشابهہ نہیں۔ اس لئے کہ ان میں اجزاء مقدار یہ عناصر ہیں۔ اور وہ نام اور تعریف  
میں کل ساتھ شریک نہیں ہیں۔

تیسرا معنی بسیط کا وہ ہے کہ اس کا ہر جزء مقداری باعتبار جس کے اسم اور حد میں کل  
کے مساوی ہے لہذا اس میں عناصر اربعہ اور اعضاء متشابهہ داخل ہیں۔ افلاک نہیں۔ اس لئے



کہ وہ حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا۔ یعنی حرکت اینیہ کو مطلقاً اور حرکت مستدیرہ حرکت وضعیہ کو کہتے ہیں۔ اور یہ حرکت جوالم اور اس کے نظائر تو لغت میں گول ہیں اصطلاح میں نہیں۔ جیسا کہ بعض محققین نے اس کی صراحت کیا ہے۔

**تشریح** | قولہ فصل : مصنف جب فلک کا محدود ہونا بیان کر چکے تو اب فلک الافلاک کے احکام بیان کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لئے چند فصل قائم کرتے ہیں انہیں میں سے یہ فصل بھی ہے جس میں فلک کی بساطت بھی بیان کرتے ہیں۔

قولہ علی ثلثہ معان : بسیط سے اجسام کی بساطت بیان کرنا ہے۔ مطلقاً بسیط کا معنی بیان کرنا نہیں ہے ورنہ بسیط تو مالا جزرہ اور سطح کو بھی کہتے ہیں۔

قولہ اعضاء متشابهة : اجزاء متشابهہ ان اجسام کو کہا جاتا ہے جن کے جز کا جو نام اور جو تعریف ہے وہی ان کے کل کا بھی ہے۔ یعنی جسم کا جز اور کل نام اور تعریف میں مشترک ہوں کوئی فرق نہ ہو کہ جز کا نام اور تعریف کچھ اور ہے اور کل کا کچھ اور۔

قولہ والحركة المستقيمة : اس سے مراد شارح نے یہ بتایا کہ حرکت اینیہ ہے یعنی جسم کا اپنے مکان سے خارج ہو جانا مطلقاً خواہ خط مستقیم پر ہو یا خط منحنی پر۔ جیسے شعلہ جوالم میں ہوتا ہے۔ قولہ نظائرہا : مثلاً حرکت مدحرجہ، حرکت قوسیہ، حرکت بیضویہ وغیرہ۔

ومتی کان كذلك كان بسيطاً اما انه لا يقبل الحركة المستقيمة اذا فرغ من تحركه بها فانه متجه الى جهة وتاراك لاخرى وكل ما هذ اشارة الى ان متحدة قبله لا به، فيه نظر اذ لا يلزم من ذلك الاتحاد بالجهات قبل حركته ولا استحالة فيه وانما المآل ان يتحد بالجهات قبل وجوده، فالمناسب الاقتصار على ان يقال فالجهات لا تكون متحدة قبله، والفلل ليس كذلك بل يتحد به الجهات فلا يكون قابلاً للحركة المستقيمة ومتی کان كذلك وجب ان يكون بسيطاً اذ لو كان مرکباً فاما ان يكون كل واحد من اجزائه ای بساطة على شكل طبعی او قسری او يكون بعضها على شكل طبعی وبعضها على شكل قسری،

**ترجمہ** | اور جب ایسا ہے تو وہ بسیط ہے۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا تو اس لئے کہ وہ تمام چیزیں جو حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتی جیسے



اس حرکت مستقیم سے متحرک ہونا فرما کیا جائے تو وہ ایک جہت کی جانب متوجہ ہو نہیوالا ہے اور دوسری جہت کو ترک کرنے والا ہے۔ اور جس کی حالت یہ ہوگی، تو جہات اس کی حرکت سے قبل ہی متعین ہو چکی ہوں گی۔ نہ کہ تعین اس کے ذریعہ ہوگی۔

ایسا اعتراض ہے۔ کیونکہ اس سے صرف اتنا لازم آتا ہے کہ متحدہ جہات اس کی حرکت سے قبل ہونا چاہئے۔ اور اس میں کوئی استحالة نہیں ہے۔ محال تو یہ ہے کہ اس کے وجود سے قبل جہت کا تعین ہو جائے۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ اس پر اکتفا کیا جائے کہ فالجہات لائکون متحدہ کہ جہات اس سے متحد نہ ہو سکیں گی۔ اور فلک ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ذریعہ جہات کی تعین ہوتی ہے۔ لہذا وہ حرکت مستقیم کے قابل نہ ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو واجب ہے کہ بسیط اگر فلک مرکب ہوگا تو یا تو اس کے اجزاء میں سے ہر ایک اپنی شکل طبعی پر ہوگا یا شکل قسری پر یا بعض اجزاء شکل طبعی پر اور بعض دوسرے اجزاء شکل قسری پر ہوں گے۔

**تشریح**

قولہ فیہ نظر: یعنی حرکت سے قبل جہت متعین ہوتی ہے اس میں اعتراض ہے۔  
قولہ قبل وجودہ: لہذا ممکن ہے کہ حرکت کرنے سے قبل فلک نے جہت کی تعین کر دی ہو اس کے بعد اس کی طرف حرکت کی ہو تو اس میں کوئی خرابی لازم نہیں آئیگی۔  
قولہ فالجہات لائکون متحدہ بہ: کیونکہ اگر جہات اس کی وجہ سے متعین ہوئی تو اس کا متحرک مع الجہت ہونا لازم آئے گا۔ متحرک الی الجہت ہونا لازم نہیں آئے گا۔

لا سبیل الی الاول والاثنان کل واحد منہما کر یا لان الشكل الطبیعی  
لل بسیط ہو شکل الكرة قالوا لان الطبیعة فی الجسم البسیط واحدۃ  
والفاعل الواحد فی القابل الواحد لا یفعل الا فعلا واحد او کل شیئ  
سوی الكرة ففیہ افعال مختلفۃ فان المضلع من الاشکال یکون جانبا  
منہ خطا والاخر سطحها والاخر نقطة ولو کان کل واحد منہما کرۃ  
لاستحال ان یحصل من مجموعہما سطح کرۃ متصل الاجزاء،

**ترجمہ**

پہلی صورت باطل ہے۔ ورنہ ہر جزو فلک کا کر دی ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ  
بسیط کی شکل طبعی کر دی ہے۔ حکماء نے بیان کیا ہے کہ جسم بسیط کی طبیعت  
ایک ہے۔ اور فاعل واحد قابل واحد میں صرف ایک ہی فعل انجام دیتا ہے۔ اور کرہ کے علاوہ  
ہر شکل میں مختلف افعال پائے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ مضلع یعنی وہ شکل جس میں مختلف اضلاع



پائے جاتے ہیں۔ جیسے مثلث، مربع وغیرہ) شکلوں میں سے اس کی جانب خط ہوتا ہے۔ دوسری جانب سطح ہوتی ہے۔ اور آخر میں نقطہ ہوتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے ہر ایک کروئی ہوں۔ تو محال ہے کہ ان کے مجموعہ سے کوئی کروئی سطح متصل الاجزاء حاصل ہو سکے۔

**تشریح** قولہ قالوا: شارح نے اگے کی دلیل کو قالوا سے شروع کر کے اشارہ کر دیا کہ یہ لوگوں کا قول ہے شارح کا اس سے متفق ہونا ضروری نہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ قول مخدوش ہے۔

قولہ افعال مختلفة: لہذا ثابت ہوا کہ بسیط کی شکل کروئی ہے۔  
قولہ لاستحالة: باوجودیکہ فلک کے اجزاء متصل واحد کروئی ہیں۔

ولاسبيل الى الثاني والثالث لانه لو لم يكن كل واحد منها وبعضها  
حركة فيكون طالبا للشكل الطبيعي فيكون قابلا للحركة المستقيمة فان  
تغير الشكل لا يخلو عن حركة اينية هذا خلف لا يخفى عليك ان  
الثابت فيما سبق استحالة ان يكون الفلك قابلا للحركة المستقيمة  
والمعنى صرنا استحالة ان تثبت اجزائه قابلة لها وقد يقال اذا  
كانت اجزائه قابلة للحركة المستقيمة كانت جهات حركاتها متقدمة  
عليها وهي متقدمة عليه لتقدم الجزء على الكل فيلزم ان تكون الجهات  
متقدمة عليه فلم يكن محدد لها هذا خلف وفيه بحث اما اول فلان  
جزء الفلك اذا تحرك على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى  
احدى جهتي الفوق والتحت فلم يلزم تحدد ههنا قبل المحدد والمحدد  
انما يحدد ههنا دون سائر الجهات، واما ثانيا فلان اللازم تقدم جهات  
حركاتها على حركاتها لاعليها،

**ترجمہ** اور ثانی اور ثالث صورت باطل ہے کیونکہ ان میں سے کل یا بعض کرہ نہیں  
ہوں گے تو وہ شکل طبیعی کی طالب ہوں گی۔ تو حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے  
و اے ہو جائیں گے۔ کیونکہ شکل میں تبدیلی حرکت اینیہ کے بغیر نہیں ہوتی۔ اور یہ خلاف مفروض  
ہے۔ آپ پر یہ مخفی نہ رہے کہ ماسبق میں جو بات ثابت ہوئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ فلک کا حرکت  
مستقیمہ کا قابل ہونا محال ہے اور یہاں پر جو ثابت ہوتا ہے یہ ہے کہ فلک کے اجزاء کا حرکت



مستقیمہ کو قبول کرنا محال ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں کہا گیا ہے کہ جب اس کے اجزاء حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والے ہوں تو ان اجزاء کے حرکت کی جہات ان سے مقدم ہوں گی۔ اور اجزاء کل سے مقدم ہیں۔ اس لئے جزر اپنے کل سے مقدم ہوتا ہے۔ لہذا فلک جہات کے لئے محدود باقی نہ رہے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اس اعتراض میں بحث ہے۔ بہر حال پہلی بحث تو یہ ہے کہ جزر فلک جب اپنے دائرے پر حرکت کرے گا اور ان کامرکز دائرے کامرکز ہے تو فوق اور تحت میں سے کسی طرف حرکت نہ کرے گا۔ پس ان دونوں کا تعین محدود سے پہلے لازم نہیں آتا۔ اور محدود انہیں دونوں جہت کو متعین کرتا ہے۔ تمام جہات کو متعین نہیں کرتا۔ اور دوسرا اعتراض تو وہ یہ ہے کہ یہاں پر اجزاء فلک کی حرکات کی جہات کا تقدم ان کی حرکات پر لازم آتا ہے۔ نہ کہ خود اجزاء پر جہات کا تقدم۔

**شرح**

قولہ لا سبیل الی الثانی: دوسری صورت یہ بیان کیا تھا کہ ہر جزر شکل قسری پر ہو۔ اور تیسری صورت یہ بیان تھا کہ بعض اجزاء شکل قسری پر اور بعض شکل طبعی پر ہوں۔ قولہ لا یخلو: یعنی کسی جہت کی طرف حرکت ضرور ہوگی۔

قولہ خلف: فرض یہ کیا گیا تھا کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول کرتا ہے اور ثابت یہ ہوا کہ وہ اس کا قابل ہی نہیں ہے۔

قولہ استحالۃ ان: جب کہ کل کا حکم جزر کے حکم کے مغایر ہوتا ہے۔ لہذا ماتن کا خلاف مفروض کہنا درست نہیں رہا۔

قولہ قد یقال: اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ جب فلک کے اجزاء حرکت مستقیمہ کو قبول کریں گے۔ تو مجموعہ فلک بھی حرکت مستقیمہ کا قابل ہو جائے گا۔ معترض اس پر اعتراض وارد کرتا ہے کہ ماسبق میں جو ثابت ہوا ہے کہ فلک کا حرکت مستقیمہ کے قابل ہونا محال ہے۔ اور یہاں شق ثانی اور ثالث میں ثابت یہ ہوتا ہے کہ فلک کے اجزاء حرکت مستقیمہ کو قبول کرنا محال ہے لہذا مصنف کا خلاف مفروض کہنا غلط ہوا۔

قولہ یشتف: جب کہ فلک کا محدود جہات ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

قولہ فلسفیلزم: کوئی یہ جواب دے سکتا ہے کہ جزر کی حرکت خواہ مرکز عالم ہی کی طرف ہو مگر کسی نہ کسی طرف تو ہے جہت فوق اور تحت کی طرف اگرچہ نہ ہو۔ تو جہت کا تعین بہر حال محدود سے قبل لازم آتا ہے۔

قولہ لا علیہا: اور یہ ہو سکتا ہے کہ جہت اجزاء کی ذات سے مؤخر ہو مگر ان کی حرکات سے مقدم ہو تو یہ محال نہیں ہے کیونکہ شی واحد بالذات مقدم اور بالعین مؤخر ہو سکتی ہے۔



## فصل

فی ان الفلک قابل للحركة المستدیرة ای الوضعية

لان کل جزء من اجزائه المفر وضمنه فيه، هذا مبني على ان الفلک متصل  
واحد لاجزاء فيه بالفعل لا يختص بما ای طبیعة تقتضي حصول وضع  
معین ومحاذاة متعينة لتساوی الاجزاء فی طبیعة اور دعلیه ان  
البساطة التي يستدل بها على ان الفلک قابل للحركة المستدیرة  
دالة على انه غير قابل لها لانه اذا تحرك على الاستدارة فامت ان  
يتحرك الى جميع الجوانب وهو محال بالضرورة او الى بعضها دون  
بعض وانه ترجيح بلامرجه وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة  
فلا بد ههنا من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة  
متفاوتة جدا فی الصغر والكبر ترسمها النقط المفرد وضمنه فيما بينهما  
بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطء مع استواء جميع  
النقط المفرد وضمنه في ذلك البسيط وصلاحيته بالقطبية والسكون  
وراس الدائرة والصغيرة والكبيرة بالحركة البظيفة والسرعية و  
انه ترجيح بلامرجه، وقد يجاب عنه بان ذلك التخصيص يجب ان  
يكون لامرعا تد الى محركة وان لم نقله بعينه ضرورية كون المتحرك  
بسيطاً، وانت تعلم ان هذا من ان لقولهم ان نسبة الفاعل الى  
الجميع سواء وعليه مبني كثير من قواعدهم،

## فصل

اس بيان میں کہ فلک حرکت مستدیرہ کا قابل ہے

کیونکہ فلک کے اجزاء مفر ومنہ میں گئے ایک جز جو فلک میں پایا جاتا ہے۔ یہ بیان اسپر مبنی  
ہے کہ فلک متصل واحد ہے اور اس میں بالفصل کوئی جز نہیں پایا جاتا۔ اور خاص نہیں ہے اس  
کے ساتھ، یعنی فلک کی طبیعت معین وضع اور محاذات کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے کہ اس کے



12  
2

اجزا با ہم مساوی ہے طبیعت میں۔ اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ بساطت جس کے ذریعہ اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔ وہ بساطت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے ہی نہیں۔ اس لئے کہ جب فلک استدارہ پر حرکت کرے گا تو یہ تمام جواب کی طرف حرکت کرے گا ایک وقت میں۔ اور یہ بجا بہت محال ہے۔ یا ان میں سے بعض کی جانب حرکت کرے گا۔ اور بعض دوسرے اجزاء کی طرف حرکت کرے گا۔ تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔ نیز جب بساطت استدارہ پر حرکت کرے گا تو وہاں قطبین معینہ جو کہ ساکن ہوں، ہونا لازم اور ضروری ہے۔ نیز چھوٹے بڑے کے تفاوت سے مخصوص دائروں کا ہونا بھی ضروری ہے جنکو نقطہ مفروضہ ان کے درمیان بنائے گا۔ ایسی حرکات سے جو مختلف ہوں گی اور یہ اختلاف بہت زیادہ ہو گا سرعت اور بطور میں۔ نیز ان اجزاء کا قطبین سکون اور رسم دو دائرہ ضعیفہ و کبیرہ کی صلاحیت کا ہونا بھی ضروری ہے حرکت سرلیہ اور بطبیہ کے ذریعہ اور ایک جز میں ہونا دوسرے میں نہ ہونا ان امور کا ترجیح بلا مرجح ہے۔ اور اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ تخصیص واجب ہے کہ اے امر کی وجہ سے ہو اس کے محرک کی طرف راجع ہو اگر یہ متعین طور پر ہم اس کو نہیں جانتے کیونکہ بدیہی ہے کہ حرکت بساطت ہے۔ اور اے مخاطب تم جانتے ہو کہ ان کا یہ قول اس قول کے منافی ہے جس میں یہ ہے کہ فاعل کی نسبت تمام کی طرف مساوی ہوتی ہے اور اس اصول پر بہت سے ان کے قواعد مبنی ہیں۔

**شرح**

قولہ فصل فی ان الفلک : اس فصل کا مقصد یہ ہے کہ مصنف اس میں تین احکام ثابت کریں۔ اول یہ کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔ دوم یہ کہ فلک کا میل مستدیرہ کے لئے مبدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے فلک حرکت استدارہ کرتا ہے۔ سوم یہ کہ فلک کی طبیعت میں میل مستقیم کا مبدا ہے۔ موجود نہیں ہے۔ قولہ الوضعیۃ : شارح نے اس جگہ حرکت مستدیرہ کی تفسیر حرکت وضعیہ سے کی ہے جو مقولہ وضع میں واقع ہوتی ہے۔

قولہ لان کل : الغرض اجزاء مفروضہ تحلیلیم ہوں گے نہ کہ ترکیبہ۔ شے کے اجزاء تحلیلیم وہ ہوتے ہیں جن کو وہم ذہن میں فرض کر لیتا ہے اور شے خارج میں نقشہ موجود ہوتی ہے۔ اس میں کوئی تجزی نہیں ہوتی۔ ان کو اجزاء محض مسامحہ ہی کہہ دیا جاتا ہے اسی لئے اس کا نام اجزاء علی المسامحہ بھی کہتے ہیں۔

قولہ لاجزاء فیہ : یعنی باعتبار حقیقت کے جس طرح سے وہ باعتبار حس کے متصل واحد ہے ایسا نہ ہو جیسا کہ متکلمین اور ذمیرا طیس جس کو اجزاء ذی مقر اطمینہ صلبہ سے مرکب ملتے ہیں



اور متکلمین اجزاء غیر متناہیہ جسم کو مرکب مانتے ہیں یعنی اجزاء کثیرہ ہے۔  
 قولہ لا یختص الخ : میبذی کے دوسرے نسخوں میں عبارت موجود نہیں ہے اس لئے یہ  
 قید زائد ہے۔ مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ اجزاء مفروضہ میں سے کوئی جزو فلک کا دوسرے  
 اجزاء سے اس طبیعت کی وجہ سے ممتاز نہ ہو۔ جو طبیعت کہ وضع معین اور محاذات معینہ میں  
 حصوں کا تقاضہ کرتی ہے۔ اس وجہ سے کہ تمام اجزاء کی طبیعت ایک ہیں اور اجزاء میں باہم  
 طبائع کا کوئی فرق نہیں ہے۔  
 اور اگر لا یختص کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے تو یہ معنی ہوگا کہ فلک میں جو اجزاء فرض  
 کئے گئے ہیں ان کی طبیعت خاص نہیں ہے کہ ایک جزو کا تقاضہ کچھ ہو اور دوسرے جزو کا کچھ ہو  
 اس لئے تمام اجزاء تقاضہ میں مشترک ہیں کیونکہ اس کے اجزاء سب طبیعت میں مساوی ہیں اس  
 لئے کہ ثابت ہو چکا ہے کہ فلک ہی بسیط ہے۔ اور ایسے اجزاء سے مرکب نہیں ہے جس کے اجزاء  
 تقاضے میں ایک دوسرے کے مختلف ہوں۔  
 قولہ وادرا علیہ : یہ امام رازی کا یہ اعتراض ہے جو شرح اشارات میں ذکر کیا گیا ہے۔  
 قولہ تحت البسیط : غیر مرکب ایسے اجزاء سے جو طبائع میں مختلف ہوں۔  
 قولہ قطبین : اس کا دوسرا نام مجدد ہے، خط کی دو طرف جس پر کرہ حرکت کرتا ہے۔  
 قولہ اختلافا عظیما یا یعنی جو دائرے قطبین سے قریب ہوں گے ان کی حرکت بہت تیز ہوگی  
 کیونکہ اس کو اسی وقت زیادہ مسافت طے کرنا پڑتی ہے جس وقت میں چھوٹے دائرے بہت  
 معمولی مسافت طے کرتے ہیں تو ایک ہی جسم ہے اور وہ بھی بسیط ہے۔  
 قولہ وقد یجاب : امام رازی کے اس اعتراض کا جواب نصیر طوسی نے شرح اشارات  
 میں دیا ہے اسی کو یہاں بیان کرتے ہیں۔  
 قولہ انی محو کہ : فلک کے محرک سے مراد ان کے نزدیک مجردہ ثانیہ ہے یا رالغیر۔  
 قولہ ضر وہا کون : لہذا اس بسیط کی نسبت تمام جوانب شمال، جنوب، مشرق، مغرب  
 وغیرہ کی طرف برابر ہوگی تو سب ہی کی طرف حرکت یک وقت ہونا چاہئے جو کہ محال ہے۔  
 اور کسی ایک جانب حرکت کرنا ترجیح بلامرجح ہے۔  
 قولہ علی قواعد صریحہ : ان کے اس قول میں الجمع میں الف لام مصناف کے عوض میں ہے  
 مراد یہ ہے کہ اس فاعل کی تمام معلومات مساوی ہیں۔

فکل جزء یمکن ان یزول عن وضعہ ویصل الی وضع جزؤ آخر وما ذلک



الابا حركة ولها امتنع، الحركة المستقيمة تعينت المستديرة ومتى كان  
كذلك كان قابلاً للحركة. تدويراً وقد يقال ان عدم وجوب الوضع  
والمحاذاة بطبائع الاجزاء يستلزم جواز من والى عنها وذلك لا يستلزم  
جواز من حركة عليها اذ يجوز من والى بحركة غير هامة اعتبار الوضع والمحاذاة  
معاً اذ يجوز كانت تلك الحركة طبيعة او قسرية واجيب باننا اذا فرضنا  
وجوب سكون الغير ولا حفظنا من حيث انه بسيط وجدنا كل جزء منه  
ممكن الزوال عن وضعه فتعين امكان حركتها قطعاً.

## ترجیب

پھر ہر جز ممکن ہے کہ اپنی وضع سے زائل ہو جائے اور دوسرے جز کے وضع کی  
طرف پھوٹ جائے۔ اور یہ صرف حرکت ہی سے ہوگا۔ اور جب حرکت مستقیمہ  
متنع ہے تو حرکت مستدیرہ متعین ہوگئی۔ اور جب ایسا ہے تو ہر جز حرکت مستدیرہ کے قابل  
ہوگا۔ اور اعتراض کیا گیا ہے کہ وضع اور محاذات کا اجزا کی طبائع کے لئے واجب ہونا اس کے  
زوال کا مستلزم ہے اجزاء سے، اور یہ اجزاء کی حرکت کے جواز کے لئے لازم ہے نہیں کیونکہ  
اس وضع کا زائل ہونا غیر مستدیر حرکت سے بھی جائز ہے۔ وہ غیر جس کے ساتھ وضع اور محاذات  
معتبر ہو سکے خواہ یہ حرکت طبعی ہو یا قسریہ۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جب ہم غیر کے سکون  
کا واجب ہونا فرض کر لیں اور بحیثیت بسیط ہونے کے اس کا لحاظ کر لیں، تو ہم اس کے ہر جز کو اپنی  
وضع سے ممکن الزوال پائیں گے۔ لہذا قطعی طور پر اس کی حرکت کا امکان متعین ہو گیا۔

## شرح

قولہ متى كان كذلك: یعنی حرکت کے ہر جز کیلئے جائز ہے کہ اپنی وضع سے زائل  
ہو جائے۔ یہ انتقال بغیر حرکت مستدیرہ کے ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ فلک کے لئے  
حرکت مستقیمہ جائز نہیں ہے۔

قولہ كان قابلاً: وہ احکام ثلثہ جن کے بیان کرنے کے لئے یہ فصل قائم کی گئی تھی۔ ان میں کا  
پہلا حکم بیان کیا جا چکا۔

قولہ قد يقال: یہاں پر ایک اعتراض ہے مانتا ہے کہ اس قضیہ پر کہ جب ایسا ہے تو فلک حرکت  
مستدیرہ کے قابل ہوا۔ اس تقدیر پر یہ ثابت ہو گیا کہ فلک کے اجزاء کا اپنی موجودہ وضع سے زوال  
ممكن ہے۔ اور یہ انتقال بغیر حرکت کے ممکن نہیں ہے۔ ہم کو یہ تسلیم نہیں ہے۔ کیونکہ جب اجزاء فلک  
کی طبائع کے لئے کوئی خاص وضع واجب نہیں ہے۔ تو اس وضع کا زوال جائز ہے اس  
جواز سے اجزاء کی حرکت کا جواز لازم نہیں آتا۔ تاکہ یہ لزوم حرکت مستدیرہ ثابت ہو سکے۔



قولہ نہ والہ عنہا: اگر ایک وضع اور محاذات واجب نہیں تو اس کا زوال ناجائز ہے۔  
قولہ جو ان حرکت: اور اس کے واسطے یہ ثابت کیا جائے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔

قولہ بجوگتے غیر ہا: مثال کے طور پر دو فرد بیٹھے ہوئے۔ اور ایک ان میں سے کھڑا ہو گیا۔  
تو اب جالس کی وضع کھڑے ہونے والے کے کھڑے ہونے سے بدل گئی۔ مگر انتقال مکانی ثابت نہیں ہوا۔

قولہ مہا اعتبار الوضع: یعنی وضع اور محاذات نہ بھی بدلیں اور حرکت واقع ہو جائے۔  
قولہ واجب: اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جگہ ہمارا دعویٰ صرف اتنا ہے کہ فلک کے لئے حرکت مستدیرہ کا ثبوت ممکن ہے ارکان ذاتی کے درجہ میں۔ خواہ اس کا ثبوت با عقل کسی ایک زمانہ میں ہو یا نہ ہو۔

قولہ ولا حظناہ: صرف فلک نہ نظر ہو کچھ اور مد نظر نہ ہو۔  
قولہ متعین امکان حرکت: کیونکہ جز سے اس کی وضع کل وال ممکن ہے اور اس سے حرکت فی الجزر کا لازم ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اور جب جز کے لئے حرکت ثابت ہو گئی۔ تو اس سے فلک کا حرکت مستدیرہ کے قابل ہونا ثابت ہو گیا۔

ونقول ایضا يجب ان يكون فيه مبدأ أميل مستدیر يتحرك به والاله  
كان قابلاً للحركة المستدیرة لكن التالیة ذب فالمقدم مثله. بیان  
الشیر طیة انه لو لم یکن فی طبعه المناسب ان یقال لو لم یکن طبعه  
مبدأ أمیل مستدیر. اقول فی کلامه اضطر اب لانه لو كان الطبع بمعنى  
الطباع وتناول ماله شعور و ارادة فلا یلائم قوله فیما بعد والالكان  
الشیء مع العائق الطبعی کہو لاعمه وان كان بمعنى الطبیعة فلا یصح قوله  
لما قبل الميل المستدیر من خارج اذ اللازم علی تقدیر ان یقبل ما لیس  
فی طبیعته مبدأ أمیل مستدیر میلا من خارج هو تساوی الجسم  
القلیل الميل والذی لا میل طبعاً فیه اصل فی السیرة کہ استوقف  
علیه ولا استحالة فی ذلك وایضاً لم یصح قوله فلا یكون فیہ میل مستدیر  
اصلاً وهو ظاهر والانسب ان یحمل الطبع علی الطباع والعائق الطبعی  
علی المتناول لما هو شعور و ارادة فان الطبیعة ایضاً یطلق علی سبیل



## الندرة مرادفة للطبا ۶ کما صرح بعض المحققین

ترجمہ

اور نیز ہم کہتے ہیں کہ واجب ہے کہ اس میں میل مستدیر کا مبداء بھی موجود ہو جس کے ذریعہ فلک حرکت کرے ورنہ وہ حرکت مستدیرہ کو قبول نہیں کرے گا لیکن تالی چونکہ کاذب ہے لہذا مقدم بھی اسی کے مثل یعنی کاذب ہے۔ شرطیہ کا بیان یہ ہے کہ اگر اس کی طبیعت میں نہ ہوتا۔ اور مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر نہ ہو اس کی طبیعت میل مستدیر کا مبداء۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کے کلام میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ اگر طبع طبا ئی کے معنی میں ہو اور مالہ شعور وارادہ کو شامل ہو تو مصنف کا قول جو بعد میں ان الفاظ میں آتا ہے "والا لکان الشیء مع العوائق الطبیعی کہو لامعہ" مناسب اور مطابق نہ رہے گا بلکہ منافات ہو جائے گا۔ اور اگر طبع بمعنی طبیعت کے ہے تو مصنف کا قول "ما قبل الميل المستدیر من خارج" درست نہ ہو گا۔ کیونکہ لازم یہ آتا ہے کہ اس صورت میں کہ وہ جس کی طبیعت میں میل مستدیر کا مبداء نہیں ہے وہ میل کو خارج سے قبول کرے تو لازم آتا ہے کہ جسم قلیل الميل اور وہ جسم جس میں کوئی میل طبعی موجود نہیں ہے۔ دونوں سرعت میں مساوی ہو جائیں جیسا کہ عنقریب آپ اس سے واقف ہو جائیں گے۔ اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ نیز مصنف کا یہ قول درست نہیں کہ "فلا یكون" کہ فلک میں میل مستدیر بالکل نہیں ہو گا۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ یہاں طبع کو طبا ئی کے معنی میں لیا جائے اور عائق طبعی کو اس عائق پر محمول کیا جائے جس کے لئے شعور اور ارادہ ہو۔ کیونکہ طبیعت طبعی کی طرح کی کے ساتھ اطلاق کیا جاتا ہے جو طبا ئی کے مرادف ہے جیسا کہ بعض محققین نے مراحت کیا ہے۔

شرح

قولہ التالی: یعنی فلک کا حرکت مستدیرہ کے قابل نہ ہونا نہ داخل کی وجہ سے نہ خارج کی وجہ سے۔

قولہ طبعہ: کیونکہ فلک کی طبیعت مبداء میل کا موجب ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس جگہ "فی طبعہ" کے بجائے "لم یکن طبعہ" کہنا چاہئے تھا۔ دونوں میں یہ فرق ہے کہ اس میں حرف فی زائد ہے اس کو حذف ہونا چاہئے۔ کیونکہ مبداء میل نفس طبع ہے اور فی ظرفیت کے لئے آتا ہے اور ظرف و منظر و منظر میں مغایرت ہوتی ہے اس سے طبع اور میل میں مغایرت لازم آتی ہے۔

اس ابہام کو دور کرنے کے لئے شارح نے فرمایا کہ یہاں سے کلمہ فی کو حذف کر دیا جائے تاکہ ظرفیت قائم ختم ہو جائے اور مغایرت کا اعتراض وارد نہ ہو۔







کیف لا وقد ذهبوا الى ان كره النار متحركة بمتابعة الفلك فيجب ان يكون فيه مبدأ أميل مستدير يتحرك به، ويمكن تقدير الدلائل على وجه يليق فيه امكان الحركة بحسب الذات ولا يجري في العناصر بان يقال التحريك القسري للفلك ممكن وما يقبل تحريكاً قسرياً فلا بد فيه من مبدأ أميل طباعى ولها امتنع في الفلك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ أميل مستدير

## ترجمہ

پس محال ہے کہ وہ استدوارہ پر حرکت کرے اور ماضی میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ فلك حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے۔ اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ اگر اس سے مراد لیا جائے کہ حرکت مستدیرہ فلك کے لئے ممکن ذاتی ہے تو یہ اس کی حرکت کے امتناع کے منافی نہیں ہے۔ فلك استدوارہ پر حرکت کرے اپنی عدم علت کے واسطے سے۔ اور وہ میل مستدیرہ ہے۔ اور اگر اپنے اس قول سے مراد یہ ہے کہ فلك میں استعداد تمام حرکت مستدیرہ کی پائی جاتی ہے اور یہ استعداد حاصل نہیں ہوتی مگر تمام شرطوں کے پائے جانے کے وقت۔ اور تمام موانع کے نہ ہونے کے وقت، تو یہ دونوں باتیں ماضی سے معلوم نہیں ہوتیں اور نیز جو مصنف نے یہاں ذکر کیا ہے وہ تمام بالظہر غصیرہ میں جاری ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حرکت مستدیرہ کے امکان میں کوئی شبہ نہیں ہے اور ایسا کیوں نہ ہو گا حالانکہ حکماء کا مذہب ہے کہ کرہ نار فلك کے تابع ہو کر متحرک ہے۔ تو واجب ہے کہ اس میں میل مستدیرہ کا مبدأ پایا جائے جس کی وجہ سے وہ حرکت کرتا ہو۔

اور دلائل کی تقریر اس طور پر ممکن ہے کہ باقی رہے حرکت کا امکان باعتبار ذات کے اور دلیل عناصر پر جاری نہ ہو۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ فلك کی تحریک قسری ممکن ہے اور جو تحریک قسری کے قابل ہو تو اس میں میل طباعی کا مبدأ ہونا ضروری ہے اور جب فلك میں میل مستقیم محال ہے تو یہ مبدأ میل مستدیرہ کا ہو گا۔

قولہ فیقتم : لہذا میل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے فلك میں حرکت استدوارہ کا ہونا بھی محال ہے۔

قولہ فیہ بحث : اس اجتماع متناقضین میں بحث ہے کہ یہ اجتماع ہے بھی کہ نہیں۔

قولہ ارید اب : یعنی فلك حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔

قولہ ممکن ذاتی : یعنی حرکت مستدیرہ کا ذات فلك کے لئے ممکن ہونا۔



قولہ وہی الميل المستدیر: یعنی حرکت علی الاستدارہ فلک کے لئے لذاتہ ممکن ہے مگر علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حرکت علی الاستدارہ محال ہے تو چونکہ امکان اور محال دونوں کی جہت مختلف ہے۔ لہذا اس میں کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔

قولہ وان اسریداً بہ: یعنی اس سے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔ یہ مراد ہو کہ فلک میں حرکت مستدیرہ کی استعداد تام پائی جاتی ہے۔

قولہ عدم جمیع الموانع: یعنی حرکت علی الاستدارہ للفلک میں استعداد تام اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جب کہ اس کی تمام شرائط پائی جائیں اور تمام رکاوٹیں ختم ہو جائیں۔ اور ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فلک میں میل مستدیر پایا جائے۔

قولہ مہامر: جہاں انہوں نے فلک کے لئے حکم اول کو بیان کیا ہے۔

قولہ بتابعہ: لہذا جب فلک قمر کو حرکت مستدیرہ ہوگی تو کرہ نار کو بھی حرکت مستدیرہ ہوگی

قولہ یحترک بہ: حالانکہ نار میں مبداء میل مستدیر کا نہیں پایا جاتا۔ بلکہ اس میں حرکت مستقیمہ کا مبداء ہوا کرتا ہے۔

قولہ امتنع: اس وجہ سے کہ فلک کے لئے حرکت مستقیمہ محال ہے جیسا کہ آئندہ فصل میں اس کا ذکر آئے گا۔

وانما قلنا انہ لولم یکن فی طبعہ مبداء میل مستدیر لہا قبل الميل المستدیر  
من خارج ای قاسر لانہ لو تحرك من خارج لتحرك مسافة فی زمان  
اذ لا يتصور وقوع الحركة فی الان ویكون ذلك الزمان اقصر من زمان  
حركة ذی میل طبعی یكون ذلك الميل معاوقا لہیلہ القسری مخالفتا  
ایاہ فی الجہتہ

ترجمہ

اور ہم نے یہ جو کہا ہے کہ اگر اس کی طبیعت میں میل مستدیر کا مبداء نہ ہوگا تو وہ

خارج سے بھی میل مستدیر کو قبول نہ کرے گا۔ یعنی قاسر سے۔ کیونکہ اگر خارج

کی وجہ سے حرکت کرے گا۔ تو البتہ وہ فلک معینہ مسافت میں کسی معین زمانے میں حرکت کرے گا

اس لئے کہ وقوع حرکت فی الان میں ممکن نہیں ہے۔ اور ہوگا یہ زمان اقصر بمقابلے میل طبعی والے

فلک کی حرکت کے زمانے کے جس میں یہ میل طبعی میل قسری کے معاوق موجود ہو۔ کیونکہ وہ

جہت میں اس کی مخالفت کرے گا۔



## تشریح

قولہ فی نہسان: کیونکہ حرکت کا وقوع آن میں تو محال ہے۔

قولہ ذی میل: فرض کر دیا کہ جسم وہ ہے جس میں جسم کی حرکت کرنے والی قوت کام کر رہی ہے۔ اور اس کے ساتھ کوئی مانع نہیں ہے جو حرکت سے روکے یا حرکت کی مقدار میں کمی کرے۔ جیسے خالی گاڑی۔ اور اس کے بالمقابل دوسرا جسم ہے وہ بھی حرکت کر رہا ہے مگر اس جسم آخر کے ساتھ مانع عن الحركة موجود ہے مثلاً دوسرا جسم وزن سے بھری ہوئی گاڑی ہے کہ گاڑی کی قوت رفتار پہلی کی طرح مساوی ہے مگر اس میں وزن ہے اس وجہ سے اس کی رفتار پہلے کے مقابلے میں سست ہوگی۔ اور اس کے پہلے کی رفتار تیز ہوگی۔ اس لئے متعین مسافت کو تیز حرکت سے پہلا کم وقت میں طے کرے گا۔ اور دوسرا اس کی مسافت کو سست حرکت کے ذریعہ زیادہ وقت میں طے کرے گا۔

قولہ حرکتہ ذی میل: یعنی اس میں وقت اول کے بہ نسبت زیادہ خرچ ہوگا۔  
قولہ القسری: مثلاً میل طبعی تو مشرق کی جانب جسم کو لے جانا چاہتا ہے اور میل قسری اس کو مغرب کی جانب لے جانا چاہتا ہے اور اس پس و پیش میں جسم کی حرکت سست ہو جائیگی۔

وتجوز بمثل تلک القوة القسریة فی عین تلک المسافة والایکان الشی  
ای الحركة مع العائق وهو الميل الطبعی کہو لا معہ ہذا خلف قیل لا  
یلزم من فرض عدم الميل العائق فیہ عدم جمیع العوائق فیمكن ان  
یکون خالیاً عن الميل ومما سارنا للعائق اخریقا وم ذلك العائق الميل  
الذی فی ذی الميل فلا یلزم ان یکون زمان عدم الميل اقصر من  
زمان ذی الميل واجیب باننا فرض مثل ذلك العائق مع ذی  
المیل ایضا

## ترجمہ

اور اسی قوت قسریہ کے مثل بعینہ اسی مسافت میں حرکت کرے ورنہ البتہ  
شے یعنی حرکت عائق کے ساتھ۔ اور عائق میل طبعی کا نام، کہو لا معہ ایسی  
ہے کہ وہ اس کے ساتھ موجود نہیں ہے۔ اور یہ خلاف واقع ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس میں  
میل عائق کا عدم فرض کرنے سے لازم نہیں آتا کہ تمام عوائق کا عدم ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ  
فلک میل طبعی سے خالی ہو۔ اور دوسرے عائق سے مقابلاً ہو جو مقاومت کرتا ہو اس میل  
کی جو ذی میل میں موجود ہے۔ پس لازم نہیں آتا کہ عدم میل کا زمانہ اقصر ہو ذی میل کے



نہا نے سے۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم اسی جیسا عائق ذی میل میں بھی فرض کریں گے جیسا کہ  
عدیم المیل میں فرض کیا گیا ہے۔ (تب تو استعمال لازم آئے گا)

قولہ العائق مانع سے مراد یہاں میل طبعی ہے۔

**تشریح**

قولہ خلف: اول وہ جسم ہے جس میں میل کی نفی ہے۔ مرن قاصر کی وجہ سے  
حرکت ہو رہی ہے۔ اور دوسرا وہ جسم ہے جس کے ساتھ عائق موجود ہے جو حرکت سے جسم کو روک  
رہا ہے تو دونوں کے زمانوں میں فرق ہوگا۔

قولہ قیل لایکون: اعتراض یہ ہے کہ کسی شے کا اپنے مانع کے ساتھ اس جیسا ہونا جس میں  
کوئی مانع نہیں ہے۔ اس تقدیر پر زمانے کو کم نہ مانا جائے۔ عدیم المیل کی حرکت کم ہے،  
بمقابلہ اس حرکت کے جو ذی میل ہے۔

قولہ فی ذی المیل: خلاصہ یہ نکلا کہ ایک جسم مانع کے ساتھ ہے اور دوسرا مانع طبعی سے خالی  
ہے ان دونوں کا برابر ہونا لازم ہے۔ معترضین نے کہا کہ اگر ایک جسم میں عائق طبعی موجود نہیں  
تو ممکن ہے کہ دوسرا عائق ایسا موجود ہو جو جسم کے اس عائق کے مساوی ہے۔ تب تو دونوں تفاوت  
باطل ہے اور مساوات واقع ہے۔

واجب ہے: خلاصہ جواب یہ ہے کہ میل طبعی کے علاوہ دوسرے عائق کا احتمال جس طرح عدیم  
المیل میں ہے اسی طرح ذی میل طبعی میں بھی ہے۔ اس صورت میں عدیم المیل میں ایک عائق ہوگا  
اور ذی المیل میں دو عائق ہوں گے۔ ایک میل طبعی اور ایک دوسرا عائق۔ لہذا عدیم المیل کا زمانہ  
اس کے مقابلہ میں کم ہی رہے گا۔

وذلك الزمان الاقصر الذي هو زمان عدیم المعاق له نسبة لا محالة  
الى الزمان الاطول وليكن نصفه كان يكون زمان عدیم المیل ساعة  
وزمان ذی المیل ساعتين فاذا فرضنا ذی المیل اخروميلة اصنعت من  
المیل الاول بحيث يكون نسبتها الى المیل الاول مثل نسبة الزمان  
الاقصر الى الزمان الاطول فيكون نصفه،

**ترجمہ**

اور یہ زمانہ اقصر، وہ عدیم المعاق کا زمانہ ہے، اس کو لا محال زمانہ اطول کے  
ساتھ کوئی نسبت ضرور ہوگی۔ اور فرض کرو یہ نسبت نصف کی ہے جیسے کہ  
عدیم المیل کا زمانہ ایک ساعت ہے اور ذی المیل کا زمانہ دو ساعت ہے۔ پس جب ہم ایک



دوسرا ذی میل ایسا فرض کریں جس کا میل میل اول سے اضعف ہو اس طور پر کہ اس کی نسبت میل اول کی وہی ہو جو زمانہ اقصر کی نسبت زمانہ اطول کی طرف ہے پس وہ نصف ہے۔

**تشریح**

قولہ ساعتین : اس لئے کہ زمانہ مقدار ہوتا ہے اور جب مقدار کی دو نوع ہوتی ہیں تو ان میں باہم کوئی نسبت ضرور ہوتی ہے جیسے نصف، ثلث، ربع خمس وغیرہ۔ لہذا عدیم المیل اور ذی میل کے زمانے کے درمیان کوئی نسبت ضرور ہوگی۔ شارح نے فرض کیا کہ یہ نسبت نصف ہے یعنی عدیم المیل میں ایک ساعت اور ذی المیل میں دو ساعت۔ زمانہ مسافت طے کرنے میں صرف ہوگا۔

قولہ میلہ اضعف : اس جسم میں میل مانع عن الحركة موجود ہے۔ قولہ فیکون نصف : گویا میل اول اور جسم ضعیف المیل کے درمیان جو نسبت ہے یہ وہی نسبت ہے جو زمانہ اقصر اور زمانہ اطول والے دونوں جسم کے درمیان ہے جیسا کہ گذر چکا ہے یعنی نصف کی نسبت ہے۔ اب تین جسم جمع ہو گئے جن کی نسبت انہوں نے اس طرح بیان کیا ہے۔ عدیم المیل میں ایک گھنٹہ صرف ہوا جس کو زمانہ اقصر کہا جاتا ہے۔ ذی المیل الاول اس میں دو گھنٹہ صرف ہوا جس کو زمانہ اطول کہا جاتا ہے۔ اور ایک اور جسم فرض کیا گیا جس کا زمانہ ذی میل اول کے مقابلے میں کمزور ہے۔ فرض کرو کہ وہ نصف ہے تو اس میں بھی ایک ہی گھنٹہ صرف ہوا کیونکہ مانع حرکت اول کے مقابلے نصف ہے۔ تو حرکت بھی نصف ہوگی تو وقت بھی نصف یعنی ایک گھنٹہ خرچ ہوگا۔ اب نتیجہ نکلا کہ عدیم المیل یعنی اول اور میل ضعیف یعنی تیسرا جسم ان دونوں میں ایک ایک گھنٹہ صرف ہوا تو لازم آیا کہ عدیم المیل اور میل ضعیف دونوں کا وقت ایک ہی ہے لہذا میل کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو گیا۔ یہی ہے کہولامعہ۔

فتحرک ذوالمیل الثانی بمثل تلك القوة القسریة فی مثل زمان عدیم المیل مثل مسافتہای مسافتہ عدیم المیل لان الحركة تزداد سرعتها بقدر انتقاص القوة المیلية المعاوقة التي فی الجسم وتنتقص سرعتها بقدر ازدياد القوة المسد كورة لانه لو انتقص شئ من القوة المعاوقة التي فی الجسم ولا يزداد السرعة او زاد شئ منها ولا ينتقص السرعة لم تكن القوة المیلية مانعة عن الحركة هذا خلف فلها كان المیل الثاني نصف المیل الاول كان سرعة ذی المیل الثاني ضعف سرعة ذی المیل الاول فيتحرک ذوالمیل الثاني فی نصف زمان ذی المیل







بوجہ آخر بان یقال فیقطع ذوی المیل الثانی مثل مسافتہ عدیم المیل  
فی زمان عدیم المیل لان السرعة تزداد وتنقص بانتقاص المیل  
المعاوق وانما دیادہ فکلها کان المیل المعروق اقل کان زمان الحركة  
اقصر لانما دیادہ السرعة وکلها کان المیل اکثر کان زمان الحركة  
اطول لان انتقاص السرعة فتفاوت الزمان انما هو بحسب تفاوت المیل  
المعاوق، فلها کان المیل الثانی نصف المیل الاول کان زمان حرکتہ  
ذی المیل الثانی نصف زمان حرکتہ ذی المیل الاول وهذا . .  
ساعتان وذلك ساعة كزمان حرکتہ عدیم المیل،

ترجمہ

تو ثابت ہوا کہ جسم قلیل المیل اور وہ جسم جس میں کوئی میل موجود نہیں ہے۔  
سرعت میں دونوں مساوی ہیں۔ اور یہ محال ہے۔ اس کلام کی ایک تقریر  
یہ کی جاتی ہے کہ مذکورہ تینوں اجسام فرض کرنے کے بعد دوسرے طریقے سے تقریر کی جاتی ہے  
اس طرح سے کہ کہا جائے کہ عدیم المیل کے زمانے میں عدیم المیل کی مسافت جیسی مسافت  
ذو میل ثانی بھی قطع کر سکتا ہے اس لئے کہ سرعت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے میل و معاوق کے کم و بیش  
ہونے سے۔ لہذا جب بھی میل معاوق قلیل ہوتا رہے گا تو حرکت کا زمانہ اقصی ہوگا سرعت کے  
بڑھ جانے کی وجہ سے۔ اور جب کبھی میل کثیر ہوگا تو حرکت کا زمانہ طویل ہوگا سرعت کے کم  
ہو جانے کی وجہ سے لہذا زمانے کا تفاوت میل معاوق کے تفاوت کے اعتبار سے ہوگا  
پس جب میل ثانی میل اول کا نصف ہوگا تو میل کی حرکت کا زمانہ نصف ہوگا ذی میل اول  
کی حرکت کے زمانے کا۔ اور یہ دو ساعت ہے۔ اور اس کا زمانہ ایک ساعت ہے۔

تشریح

قولہ ہو محال: کیونکہ اس سے خرابی یہ لازم آتی ہے کہ اس جسم میں عائق  
موجود ہے۔ اس کی حرکت و سرعت میں اس جسم کے برابر ہو جائے جس میں  
عائق موجود نہیں ہے۔

قولہ اس دیادہ: یعنی جب میل طبعی کم ہوگا تو حرکت میں سرعت آئے گی اور جب میل طبعی  
زیادہ ہوگا تو سرعت رفتار میں کمی آئے گی

قولہ المیل الثانی: یعنی وہ میل جس کو اوپر میل ضعیف کے عنوان سے ذکر کیا ہے۔

قولہ المیل الاول: جس کو ذی المیل الاول کے نام سے ذکر کیا ہے۔

قولہ نصف زمان حرکتہ: یعنی میل ثانی کی حرکت کا زمانہ میل اول کی حرکت کے زمانے



سے نصف ہو گا۔

قولہ ساعۃ: یعنی ذی میل ثانی کی حرکت کا زمانہ ایک ساعت ہے۔  
قولہ کنہان حرکتہ: یعنی عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ ایک ساعۃ تھا۔ ایسے ہی میل  
ثانی کی حرکت کا زمانہ بھی ایک ساعت ہے

وقال ابوالبرکات البغدادی وجود الحركة من حیث ہی لا یتصور الا فی  
زمان فلذلک الزمان الذی تقتضیہ ماہیتہا یکون محفوظا متحققا فی  
فی جمیع الحركات الثلاث وما زاد علیہ یکون بحسب المعاقق فیجب  
ان یشتترک الاجسام الثلاثہ فی ساعۃ واحدة لاجل اصل الحركة و  
ہی زمان حرکتہ عدیم المیل ویکون ساعۃ فی ذی المیل الاول بانہ اعطیلہ  
ولما کان میل ذی المیل الثانی نصف ذی المیل الاول کان زمان  
حركة ذی المیل الثانی نصف زمان حرکتہ ذی المیل الاول فیکون نصف  
ساعۃ بانہ اعطیلہ فیکون زمانہ ساعۃ ونصف،

ترجمہ

اور ابوالبرکات بغدادی نے کہا کہ حرکت من حیث ہی کا وجود ممکن نہیں ہے مگر کسی  
نہ کسی زمانے میں۔ پس یہ زمانہ جس کا تقاضہ ماہیت حرکت کرتی ہے۔ مذکورہ

تین قسم کی حرکتوں میں محفوظ اور موجود ہوگی۔ اور جو اس سے زائد ہوگی وہ معاقق کے اعتبار سے  
ہوگی۔ لہذا واجب ہے کہ تینوں اجسام ساعت واحد میں شریک ہوں اصل حرکت کی وجہ سے۔  
اور وہ عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ ہے۔ اور ایک ساعت ذی میل اول میں ہو اس کے میل کے  
مقابلے میں۔ اور جب کہ ذی میل ثانی کا میل ذی میل اول کے میل کا نصف ہے تو میل ثانی کی  
حرکت کا زمانہ ذی میل اول کی حرکت کے زمانہ کا نصف ہو گا۔ پس حاصل یہ ہے کہ نصف ساعۃ  
اس کے میل کے مقابلے میں ہے۔ لہذا اس کا مجموعہ زمانہ ساعت اور نصف (اٹھ ساعت) ہے۔  
قولہ الا فی الزمان: نفس حرکت کے لئے نفس زمانہ ضروری ہے۔

شرح

قولہ جمیع الحركات: اس سے مراد عدیم المیل، میل کثیر اور میل قلیل کی حرکت ہے

قولہ بحسب المعاقق: معاقق وہ میل ہے جو طبعی طور پر حرکت سے مانع ہے

قولہ الاجسام الثلاثہ: اس سے مراد عدیم الحركة والاجسم، میل اول والاجسم اور میل ثانی والا

جسم ہے۔ ایک ساعت کا زمانہ تینوں اجسام میں پایا جائے اور امانتہ اس مقدار کے بعد واقع ہو



قولہ لاجل اصل الحی کہتے ہیں: لہذا نفس زمانہ میں بھی شریک ہوں گے  
 قولہ بانزاء میلہ: تو گویا میل اول میں ایک ساعت نفس حرکت کا اور ایک ساعت میل معاد  
 کی وجہ سے۔ اس طرح میل اول کا زمانہ حرکت دو ساعت ہو گیا۔  
 قولہ بنامانہ: جس کو میل ضعیف یا جسم ثالث وغیرہ کے نام سے فرض کیا گیا ہے۔  
 اس تاویل اور تقریر کی روشنی میں یہ نتیجہ نکلا کہ عدیم المیل جس میں صرف ایک ساعت کا زمانہ صرف  
 ہوا ہے۔ اور میل ثانی جس کی حرکت میں ڈیڑھ ساعت کا زمانہ صرف ہوا ہے، دونوں میں مساوات  
 لازم نہیں آتی ہے۔ لہذا ابوالبرکات کے جواب سے دونوں کھساوی ہونے کا جو استحالہ لازم نہیں  
 آتا تھا وہ باطل ہے۔

واجیب عنہ بان الزمان متصل واحد لا انقسام فیہ بالفعل وانہا  
 ینقسم بالفیض من الی اجزاء ہی انما منۃ انقسام لا یقف عند حد وکذلک  
 الحریکہ متصلۃ لانطباقہا علی المسافۃ والزمان ولا تنقسم الا الی اجزاء  
 منقسمۃ ہی حرکات کما ان المسافۃ لا تنقسم الا الی اجزاء منقسمۃ کل  
 واحد منہا مسافۃ فمن مان ایۃ حرکۃ من صنت اذا جزئی علی ای وجہ  
 اسید کان کل جزء منہ زمانا وکان ظہر فالجزء من اجزاء تلك الحریکہ و  
 ذلک الجزء ایضا حرکۃ واقعۃ فی جزء من اجزاء المسافۃ وهو فی نفسہ  
 ایضا مسافۃ فیہا ہیۃ الحریکہ من حیث ہی صالحۃ لان تقع فی ای جزء  
 کان من الاجزاء المفروضۃ للزمان والمسافۃ فلا تقتضی الحریکہ لذاتہا  
 قدرا معینا من الزمان ولا من المسافۃ بل تقتضی مطلقا

ترجمہ

اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ زمانہ ایک متصل واحد ہے اس میں بالفعل  
 انقسام نہیں ہوتا۔ البتہ فرض انقسام ایسے اجزاء کی طرف ہو جاتا ہے جن  
 کا نام ازمنہ ہے۔ اور تقسیم ایسی ہوتی ہے جو لا تقف عند حد ہوتی ہے۔ اسی طرح حرکت بھی  
 متصل ہوتی ہے کیونکہ حرکت مسافت پر منطبق ہوتی ہے اور زمانہ نہیں تقسیم ہوتا لیکن ایسے اجزاء  
 میں جو منقسم ہوتے ہیں اور اس کا ہر جزء حرکت کرتا ہے جس طرح مسافت نہیں منقسم ہوتی مگر ان اجزاء  
 میں جو منقسم ہوتے ہیں۔ اور ہر جزء اس کا مسافت ہوتا ہے لہذا جس حرکت کا زمانہ بھی فرض کیا  
 جائے گا جب اس کی تجزی و تقسیم جس طریق پر بھی کی جائے تو اس کا جزء زمانہ ہی ہوگا۔ اور



اس حرکت کے اجزاء میں سے کسی چیز کا طرف ہو گا اور حرکت کا یہ جزر بھی ایسی حرکت ہے جو مسافت کے اجزاء میں سے کسی جزر میں واقع ہے اور مسافت کا وہ جزر بھی فی نفسہ کل کی طرح مسافت ہے پس ماہیت حرکت من حیث ہی صلاحیت رکھتی ہے کہ مسافت اور زمانے مفروضہ اجزاء میں سے کسی بھی جزر میں واقع ہے۔ لہذا حرکت اپنی ذات میں زمانے کی کسی معین مقدار کا تقاضہ نہیں کرتی بلکہ مطلق زمانہ و مسافت کا تقاضہ کرتی ہے۔

**شرح** قولہ ولجیب بانہ : چونکہ شارح کے اپنے نظریہ کے مطابق فلاسفہ کی دلیلیں انہیں کے مسلمہ قواعد و اصول سے توڑتا ہے۔ اس لئے علماء کے مختلف اقوال نقل کر کے استدلال کو باطل کرتے ہیں۔ اس نکتہ نظر کے پیش نظر اب نصیر طوسی کا قول نقل کرنے جا رہے ہیں۔

قولہ لا یقف عند حد : ورنہ جزر لا یخترئی لازم آئے گا جو ان کے نزدیک باطل ہے۔  
قولہ ہی حرکات : یعنی اجزاء حرکت خود بھی حرکت ہوتے ہیں۔  
قولہ ایضا مسافت : اس کا خلاصہ دو چیزیں ہیں۔ اول یہ کہ حرکت، زمانہ اور مسافت میں سے کسی میں جب تقسیم کریں گے تو ان کے اجزاء جو برابر آدھوں گے ان کا اور ان کے کل کا ایک ہی نام ہو گا۔ مثلاً اجزاء حرکت کا نام حرکت، اجزاء زمانہ کا نام زمانہ، اجزاء مسافت کا نام مسافت۔ معلوم ہوا کہ جو نام جزر کا وہی کل کا ہے۔  
دوسری چیز معلوم ہوئی کہ حرکت کا انطباق مسافت پر ہوتا ہے اور زمانہ اس کے لئے طرف ہوتا ہے۔  
قولہ مطلقاً : یعنی زمانہ اور مسافت مطلقہ کا تقاضہ کرتی ہے۔

یکن ان یقال ان البداهۃ تحکم بان الحركة المخصوصۃ الی توجب فی مسافت مخصوصۃ تقضی قدر امینا من الزمان باعتبار القوة الحركة والجسم المتحرك والمسافة المعینۃ مع قطع النظر عن المعاقق شران الزمان یزداد بسبب المعاقق فیکون بعض من الزمان بازاء المعاقق وبعض منه بازاء الحركة باعتبار الامور المذكورۃ فیحجب الاشتراک الاجسام الثلاثۃ فیما کان من الزمان بازاء الحركة باعتبارها لفر من تسادی تلك الاجسام فیها وما سزاو علیہ یکون بازاء المعاقق وقال الامام لا استحالة فی کون الجسم القلیل المیل والذی لا یمل فیہ متساویین فی السرعة الا اذا کان المیل القلیل عائقاً ولم لا یجوز ان یکون بالعافی



مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاوقة كما ان قطرات الماء اذا  
تنازلت وتكثرت اثرت في نقر الحجر ولا تاثيرا صلا لقطرة فيه،

**ترجمہ**

اور ممکن ہے یہ کہ کہا جائے کہ بجاہت حکم کرتی ہے کہ خاص حرکت جو خاص مسافت  
میں پائی جاتی ہے۔ وہ قوت محرکہ اور جسم متحرک اور مسافت معین کے اعتبار سے  
متعین زمانہ کا تقاضہ کرتی ہے معاوق سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کے بعد پھر زمانے کی مقدار  
ذائل ہو جاتی ہے معاوق کے اعتبار سے لہذا زمانے کا بعض حصہ معاوق کے مقابلے میں صرف  
ہوا اور اس کا بعض حصہ حرکت کے مقابلے میں صرف ہوا مذکورہ امور کے لحاظ سے۔ لہذا مذکورہ  
اجسام ثلثہ میں اشتراک واجب ہے۔ اس صورت میں کہ معین زمانہ حرکت کے مقابلے میں ہوا اور  
مذکورہ کے لحاظ سے اس لئے کہ ان اجسام میں ان امور مذکورہ میں مساوات فرض ہے۔ اور زمانے  
کا جو حصہ اس مقدار معین سے زائد خرچ ہو گا وہ معاوق کے مقابلے میں شمار ہو گا۔

اور امام نے کہا ہے کہ اس میں کوئی استحالة نہیں ہے کہ جو جسم قلیل الکیل ہے اور جس جسم  
میں میل موجود نہیں ہے دونوں سرعت میں مساوی ہوں۔ البتہ اس صورت میں جب کہ عائق  
میل قلیل ہو۔ اور ایسا کیوں نہ ملے کہ عائق ضعف میں اس درجہ کو پہنچا ہوا ہو کہ ایس کی معاوقت  
کا کوئی اثر ہی باقی نہ رہا ہو جس طرح پر کہ پانی کے قطرات جب نازل ہو رہے ہوں اور کثرت سے نازل  
ہو رہے ہوں تو وہ پتھر کے اندر سوراخ کرنے میں موثر ہوتے ہیں ورنہ ایک قطرہ پانی کا کوئی اثر ہی  
نہیں ہوتا۔

**تشریح**

قولہ یکن ان يقال: ابھی آپ پڑھ چکے ہیں کہ حرکت نہ زمانہ کے کسی معین مقدار  
اور نہ تو مسافت کی کسی معین مقدار کا تقاضہ کرتی ہے۔

قولہ هم قطع النظر عن المعاوق: گویا شارع نے خاص حرکت، خاص مسافت اور محرک مخصوص قسری کی  
وجہ خاص حرکت، خاص مسافت اور مخصوص من الزمان کا تقاضہ بیان کر کے ختم کر دیے کہ میں نے  
فلاسفہ کا قول رد کر دیا۔ حالانکہ اوپر فلاسفہ کا اصول مطلق حرکت، مطلق مسافت اور مطلق زمان  
سے متعلق تھا کہ مطلق حرکت، معین زمانے یا معینہ مسافت کا تقاضہ نہیں کرتی۔ اور یکن ان یجاب  
کہ جواب سے جو نظریہ پیش کیا گیا وہ خاص حرکت کا ہے نہ کہ مطلق حرکت کا۔ لہذا دونوں میں کوئی  
تباہی نہیں ہے۔ نیز اس سے اوپر کا قول رد نہیں ہوتا۔

قولہ باناء المعاوق: یعنی معاوق کی مقدار کے برابر ہو گا لہذا زمانے کا متعینہ مقدار میں شریک  
ہونا اور معاوق کے مطابق کی زیادتی ثابت ہو گئی۔



قولہ الا اذا: عدم الميل اور قلیل الميل کی سرعت کے مساوی ہونے میں اس وقت استحالة لازم آئے گا جب کہ قلیل الميل حرکت سے مارخ ہو۔

قولہ تنازلت: شارع اس دعویٰ کو ایک مثال سے ذہن نشین کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح پانی کے قطرے جب کثیر مقدار میں اذپر سے نیچے کرتے ہیں تو اس کی وجہ سے سوراخ پتھر میں ہوجاتا ہے۔ لیکن صرف ایک قطرے سے پتھر پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ معلوم ہوا کہ قلیل الميل بے اثر ہو سکتا ہے۔

وهذا المحال انما لزم من فرض تحرك ذلك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا او من فرض الميل الذي نسبتة الى الميل الاول كنسبة زمان عدلهم الميل الى زمان ذي الميل الاول وانما لم يتعبر من الحركة الجسمين الاخيرين بالقسرا الى خلاف جهة ميلهما ولا لاجتماع الامور المذكورة اذ الاول مشاهد لا يتأتى انكاره واستحالة الثاني مبنية على التناقض بين الامور المجتمعة وهو منتف ههنا بالضرر وشر لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن يمكن ان يقال نسب مراتب الميل بحسب الشدة والضعف وان كانت غير متناهية لكنها عددية ونسبة الزمان الى الزمان مقدارية وقد برهن اقلیدس على انه يجوز ان يكون للمقدار نسبة الى مقدار اخر لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية،

ترجمہ

اور یہ محال اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ جسم جس میں بالکل میل نہیں اس کو فرض کیا گیا ہے۔ یا پھر اس وجہ سے لازم آیا ہے کہ ایسے میل کو فرض کیا گیا ہے جس کی نسبت میل اول کی جانب وہی ہے جو عدم الميل کے زمانے کی نسبت ذی میل اول کے ساتھ ہے۔ اور مصنف نے اخیر کے دونوں جسم کی حرکت قسری وجہ سے جو ان کے طبی میل کے خلاف واقع ہو اس کو ذکر نہیں کیا اور نہ ان امور مذکورہ کے اجتماع کو ذکر کیا ہے اس لئے کہ پہلی صورت تو بالکل مشاہد ہے۔ اس کے انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ اور دوسری صورت کا استحالة اصل میں امور مذکورہ کے مابین منافات پر موقوف ہے اور یہ منافات بداہتہ منتفی ہے۔ البتہ مذکورہ نسبت کے مطابق میل کا فرض کر لینا ممکن ہے۔

اور ممکن ہے کہ کہا جائے کہ میل کے مراتب کی نسبت باعتبار شدت و ضعف کے اگرچہ غیر متناہی ہیں لیکن اس کے باوجود عددی ہیں اور ایک زمانے کی نسبت دوسرے زمانے کی طرف مقداری



ہے۔ اور اقلیدس نے اس پر بیان قائم کیا ہے کہ جائز ہے کہ ایک مقدار کو دوسری مقدار کے ساتھ موجود ہو مگر یہ نسبت عددی نسبت میں نہ پائی جاتی ہو۔

**شرح**

قولہ هذا المحال: یعنی عدیم المیل اور قلیل المیل کا سرعت میں برابر ہونا۔  
قولہ الی زمان ذی المیل الاول: عبارت میں کافی الجھاؤ ہے۔ یہاں دو چیزیں متعین کی گئی ہیں۔ اول یہ کہ وہ چیز جس میں کوئی میل نہیں ہے جس کو عدیم المیل کہتے ہیں۔ ثانی یہ کہ میل ثانی جو میل اول کے بعد فرض کیا گیا ہے۔ اور جس میں مانع قلیل ہے اور اس کی اور عدیم المیل کی نسبت سرعت مساوی ہے یعنی مفروضہ ایک ساعت اور اس مساوات سے استحالة لازم آگیا ہے۔  
قولہ الی خلاف جہتہ: یعنی قلیل المیل میں قاسر کی وجہ سے خلاف طبع حرکت فرض کریں۔ جو مشرق کی جانب میں ہو۔ اور کثیر المیل میں خلاف طبع قاسر کی وجہ سے حرکت مغرب کی طرف ہو۔ متن میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

قولہ لا اجتماع: ایسے مذکورہ امور ملتہ کے اجتماع کی بھی صورت ذکر نہیں کیا۔ یعنی یہ کہ ایسا جسم فرض کرتے جس میں حرکت ہے اور کوئی میل معاوق نہیں ہے۔ یعنی عدیم المیل اور قلیل المیل والا جسم یعنی میل منصف والے جسم کی حرکت۔ اسی طرح میل کثیر والے جسم کی حرکت جو دونوں میلوں کے خلاف قاسر کی وجہ سے حرکت صادر ہو رہی ہے۔ مصنف نے اس کو بھی ذکر نہیں کیا ہے۔  
قولہ اذا الاول: ذکر نہ کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ پہلی چیز تو مشاہدہ سے ثابت ہے اس میں انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ہاں اگر کوئی منافیہ مجادلہ پر تل جائے تو قانون ملل خواہ مشاہدہ ہی کیوں نہ ہو بڑی گنجائش ہے۔ مگر یہاں اس محقق کی بات ہے جو مسائل کو دلیل سے سمجھنا چاہتا ہے۔ اس لئے اس میں کسی انکار کی ضرورت نہیں ہے۔

قولہ علی النسبة المذکورہ: اور ممکن وہ ہے جس کے فرض کرنے سے کوئی استحالة لازم نہ آئے۔

قولہ لیکن ان يقال: مشاہدہ یہاں سے میل مذکور کو فرض کرنے پر منع وار د کرتے ہیں اور امکان کو باطل کرتے ہیں۔

قولہ نسبة مراتب: یہ بحث سمجھنے سے قلیل یہ سمجھیں کہ نسبت کی دو قسم ہے۔ ایک نسبت عددی دوسرے نسبت مقداری۔ نسبت عددی ان دو چیزوں کے درمیان ہوا کرتی ہے جن کا عا د مشترک ہو۔ یعنی ان دونوں میں مشترک طور پر کوئی ایسی چیز پائی جائے کہ اس کو دونوں سے بار بار جدا کریں تو دونوں چیزیں ختم ہو جائیں۔ مثلاً واحد ایسا عدد ہے جو دو کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔ اگر واحد کو کسی عدد سے یا مذکورہ دونوں عدد سے الگ کر دیں تو ایک ایک کر کے دونوں



عدد ختم ہو جائیں گے یہ نسبت عدد میں بالذات ہوا کرتی ہے اور اس کے بعد دو میں بالواسطہ ہوتی ہے مثلاً پانچ آم ہیں۔ اور دوسری طرف چھ آم ہیں۔ ان دونوں میں واحد مشترک ہے۔ دونوں عدد میں سے ایک ایک کر کے نکالتے جاؤ تو دونوں کے بعد دیگرے ختم ہو جائیں گے تو پہلے تو عدد ختم ہوگا اس کے ضمن میں پھر آم بھی ختم ہوگا۔

دوسری قسم نسبت مقدار یہ ہے۔ وہ ایسی دو چیزوں کے درمیان ہوا کرتی ہے جن میں عا د مشترک نہ ہو جیسے اجسام اور ان کی وہ مقدار جو ان میں متصل ہوتی ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک جسم غیر نہایت مرتبہ میں قابل تقسیم ہے۔ اس لئے دو جسموں میں کوئی ایسی مشترک مقدار نہیں نکل سکتی جس کو بار بار نکالنے سے مقدار ختم ہو جائے۔

اس تمہید کے بعد اصل مسئلہ کی طرف رجوع کریں۔ اور شارح کا اعتراض سمجھیں۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ بعض میل کی نسبت دوسرے بعض میل کی طرف کبھی عددی ہوتی ہے۔ کیونکہ میل کی نسبت اس کے۔ محل کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ تو چونکہ میل کے محل یعنی جسم کے اندر غیر متناہی تقسیم قابلیت ہوتی ہے اس لئے اس جگہ نسبت عددی نہیں پائی جاسکتی۔ البتہ اگر یہ اعتبار کر لیا جائے کہ جسم کے اجزاء کو عدد عارض ہو سکتا ہے۔ اس لحاظ سے نسبت عددی بھی صادق آسکتی ہے۔

اب میل کو لیجئے۔ میل بھی عدد عارض ہو سکتا ہے لہذا نسبت عددی بھی عارض ہو سکتی ہے مثلاً جس طرح ایک جسم دوسرے جسم کا نصف، ثلث اور ربع ہو سکتا ہے اسی طرح اس جسم کے میل میں بھی یہی نسبت یعنی ثلث، ربع اور نصف وغیرہ ہوگی۔ اس کے برخلاف زمانے میں نسبت عدد قائم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ زمانہ مقدار حرکت ہوتا ہے اور حرکت اور زمانہ دونوں متصل ہوتے ہیں اور دونوں غیر متناہی تقسیم کے قابل ہیں۔ اس لئے حرکت اور زمانہ میں کوئی عارضی کا پایا جانا جو دونوں میں مشترک ہو نہیں ہو سکتا۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ زمانے میں نسبت مقداری صمدی تو موجود ہے مگر نسبت عددی نہیں پایا جاتی۔ چنانچہ اقلیدس نے نسبت مقداری کے بارے میں کہا ہے کہ ایک مقدار کو دوسری مقدار سے ایسی نسبت ہو سکتی ہے جو نسبت عددی میں نہ ہو۔ لہذا میل کو زمانے کی نسبت پر فرض کرنا ممکن نہیں ہے لہذا شق ثانی باطل نہیں ہوئی۔

فهذا المحال انبالز م من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا  
تحركا قسريا فيكون محالا۔ ونقول ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه  
مبدا ميل مستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة لا تقتضي الاثرين  
المتنافيين هذا خلف فيه نظر لا نالا نسلم المناقاة بين الميل المستقيم



والمستدیر لاجتماعها فی الكرة المدحرجة وما قيل من ان الميل المستقیم یقتضی توجہ الجسم الی جهة والمستدیر یقتضی صرفہ عنها ممنوع اذ -  
المستدیر لا یقتضی التوجہ لانه یقتضی الصرف ولئن سلم المناقاة فیحوز ان تقتضی الطبيعة الواحدۃ اثرین متنافیین باعتبارین متقابلین،

## ترجمہ

پس یہ محال اس جسم کی جس میں بالکل میل نہ ہو حرکت قسری فرض کرنے سے لازم آیا ہے۔ پس محال ہوگا۔

اور یہ بھی ہم کہتے ہیں کہ فلک کی طبیعت میں میل مستقیم کا مبداء نہیں ہوتا اور اگر ایسا ہوتا تو ضرور طبیعت فکیہ واحدہ دو متنافی اثرات کا تقاضا کرتی۔ اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اس میں اثر نہیں ہے کیونکہ ہم میل مستقیم اور میل مستدیر کے درمیان منافات نہیں تسلیم کرتے۔ اس لئے کہ دونوں اس کرہ میں جمع میں جو گولائی میں حرکت کرتا ہو۔

اودہ جو کہا گیا کہ میل مستقیم جہت کی جانب جسم کی توجہ کا تقاضا کرتا ہے۔ اور میل مستدیر اسکی واپسی کا تقاضا کرتا ہے۔ ہم نہیں مانتے کیونکہ مستدیر توجہ کا تقاضا نہیں کرتا۔ ایسا نہیں کہ وہ واپسی کا تقاضا کرتا ہے۔ اور اگر کسی درجہ میں منافات مان بھی لیں تو ہو سکتا ہے کہ طبیعت واحدہ دو متنافی اثرات کا تقاضا کرتی ہے دو ایسے اعتبارات جو ایک دوسرے کے مقابل ہوں۔

## شرح

قولہ فیکون محالاً: اس وجہ سے کہ اگر ممکن ہوتا تو اس سے محال لازم نہ آتا۔ لہذا یہ دعویٰ ثابت ہو گیا کہ فلک کی طبیعت میں اگر میل مستدیر کا مبداء ہوگا تو فلک میل کو خارج سے بھی قبول نہیں کر سکتا اور یہی ان کا مطلوب تھا۔

قولہ هذا خلف: مان نے دعویٰ کیا کہ چونکہ فلک کی طبیعت میں میل مستدیر کا مبداء موجود ہے۔ جس کی وجہ سے وہ حرکت علی الاستدارہ کرتا ہے اس لئے اس کی طبیعت میل مستقیم کا مبداء نہیں ہو سکتا۔ ورنہ خرابی یہ لازم آئے گی کہ طبیعت واحدہ فکیہ توصف واثرات کے قابل ہو جائے گی اور یہ باطل ہے۔

قولہ فیہ نظر: یعنی میل مستقیم اور میل مستدیر کے درمیان منافات کو ہم نہیں مانتے۔ اور نہ ہی اس کو مانتے ہیں کہ جس جسم میں میل مستدیر ہوگا اس میں میل مستقیم کا پایا جانا محال ہے۔ یا باطل ہے۔ قولہ المدحرجة: جیسے پیادائرہ بناتا ہوا گھومتا ہے۔ چونکہ استدارہ میں گھومتا ہے اس لئے حرکت مستدیرہ پائی گئی اور توجہ من جہۃ الی جہۃ ہے اس لئے حرکت مستدیرہ بھی پائی گئی۔ لہذا کرہ درجہ میں دونوں قسم کی حرکتیں جمع ہو جاتی ہیں جو دونوں کے متنافی ہونے کے متنافی ہے۔



## فصل

فی ان الفلک لا یقبل الکون والفساد

وہا یطلقان بالاشتراك علی معنیین علی حدوث صورتہ نوعیہ وزوال  
اخری وعلی الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود والمراد ہننا ہوالاول  
والخرق والالتیام ای افتراق الاجزاء واقترانہا اما انہ لا یقبل الکون و  
الفساد فلانہ محدود الجہات ولا شئی من محدود الجہات یقبل الکون و  
الفساد اما الصغری فقد مر تقریرہا واما الکبری فلان کل ما یقبل الکون  
والفساد فلصورتہ الحادثة حیث طبعی ولصورتہ الفاسدۃ حیث اخر طبعی  
لہا بینا ان کل جسم فلہ حیث طبعی ہذا الایدل علی ان یکون الحیز الطبعی  
للصورۃ الحادثة غیر الحیز الطبعی للصورۃ الفاسدۃ بل ہو موقوف علی  
ان الحیز الواحد لا یقتضیہ طبیعتان مختلفتان بالنوع وهو ممنوع  
لان الامور المتخالفۃ بالنوع جائز ان یشترک فی لانہم واحد

## فصل

اس کے بیان میں کہ فلک کون و فساد کو قبول نہیں کرتا

اور یہ دونوں بالاشتراك دو معانی پر پورے جاتے ہیں۔ ایک صورت نوعیہ کے حدوث اور  
دوسرے کے زوال پر۔ دوسرے وجود بعد العدم اور عدم بعد الوجود پر۔ مگر یہاں اول معنی  
مراد ہے۔ اور نہ خرق والتیام کو یعنی اجزاء کے باہم ملنے یا جدا ہو جانے کو۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ  
فلک کون و فساد کے قابل نہیں ہے تو اس لئے کہ فلک محدود جہات ہے اور کوئی محدود جہات  
کون و فساد کو قبول نہیں کرتا۔ بہر حال صغریٰ کا بیان تو اس کا بیان گندہ چکے ہے۔ اور بہر حال کبریٰ  
تو اس لئے کہ جو چیز کون و فساد کو قبول کرتی ہے۔ تو اس کی صورت حادثہ کے لئے چیز طبعی ہوتا  
ہے اور صورت فاسدہ کے لئے دوسرا چیز طبعی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ ہر جسم کے لئے  
چیز طبعی ہے۔ اور یہ قول اس بات پر دال نہیں ہے کہ حادثہ کے لئے چیز طبعی اور ہے اور صورت



فاسدہ کے لئے اور ہے۔ بلکہ یہ اس پر موقوف ہے کہ چیز واحد کا دو مختلف طبیعتیں تقاضا نہیں کرتیں اور ممنوع ہے۔ کیونکہ وہ امور جو نوع میں ایک دوسرے کے مخالف ہوں اجازت ہے کہ ایک لازم میں دونوں شریک ہوں۔

**تشریح** | قولہ فصل: چونکہ اس فصل میں دو مطلب بیان کئے ہیں۔ مگر ان دونوں کا بیان اس پر موقوف تھا کہ پہلے یہ ثابت کر دیں کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا

اور یہ کہ فلک میں میل مستقیم کا سبب نہیں ہوتا۔ اس لئے گذشتہ فصل میں پہلے ان کو بیان کر دیا۔ اور اب یہ ثابت کرتے ہیں کہ فلک کون و فساد کے قابل نہیں۔

چونکہ اس فصل میں چار چیزیں بیان کی جائیں گی۔ اول یہ کہ فلک کون کے قابل نہیں۔ دوم یہ کہ فساد کے قابل نہیں۔ سوم یہ کہ خرق کے قابل نہیں ہے۔ چہارم یہ کہ التیام کے قابل نہیں ہے۔ اس لئے یہ کہنا غلط ہے کہ یہاں صرف دو چیزیں بیان کی جائیں گی۔ لیکن اگر اس پر غور کریں کہ ایک بیان کون و فساد سے متعلق ہے اور دوسرا خرق و التیام سے متعلق ہے۔ تو شمار میں دو ہی رہ جائیں گے۔

قولہ لایقتضیہ: کیونکہ یہ ممکن ہے کہ صورت فاسد و حادثہ دونوں مختلف بالنوع ہونے کے باوجود چیز طبعی ایک ہو۔

قولہ وهو ممنوع: یعنی یہ ممنوع ہے کہ چیز واحد کو دو مختلف بالنوع طبائع تقاضا نہیں کرتیں۔ قولہ جاننا ان تشترک: خواہ یہ امر مشترک عام ہو جیسے کروی ہونا۔ جس کا تمام افلاک تقاضا کرتے ہیں۔ یا امر مشترک خاص ہو جیسے معلول واحد شخصی۔ کیونکہ یہ امر خاص ہے جس کا ہر وہ علت تقاضا کرتی ہے منفعل اور معلول پر علی سبیل البدلیت وارد ہونے والی ہو اور یہ فلاسفہ کے یہاں عام ہے۔ یا مثلاً بساط عنصریہ اور افلاک مختلف بالنوع ہیں مگر کروی ہونے کا تقاضا کرنے میں مشترک ہیں۔

وکل ما ہذا شانہ ای ما یکون لصورۃ الحادثۃ حیز طبعی و لصورۃ التباہ الفاسدۃ حیز اخر طبعی فہو قابل للحركة المستقیمة لان الصورة الکائنة اما ان تحصل فی حیز طبعی او فی حیز غریب فان حصلت فی حیز غریب فکانت تقتضی میلہ مستقیما الی حیزہا الطبعی وان حصلت فی حیز طبعی فالصورة الفاسدۃ کانت قبل الفساد حاصلة فی حیز غریب فکانت تقتضی میلہ مستقیما الی حیزہا الطبعی ہنا بحث اذ المبدأ



لا حیزلہ بمعنی المكان ولا یصح حملہ ہہنا علی المعنی الاعم منہ ،

## ترجمہ

اور جس کی شان یہ ہو، یعنی جس کی صورت حادثہ کیلئے ایک چیز طبعی ہو اور اس کی صورت فاسدہ کے لئے دوسرا چیز طبعی ہو۔ تو وہ حرکت مستقیمہ کے قابل ہے۔ اس لئے کہ صورت کا متہ (حادثہ) یا چیز طبعی میں حاصل ہوگی یا چیز غریب میں۔ پس اگر وہ چیز غریب میں حاصل ہوگی تو میل مستقیم کا تقاضہ کرے گی اپنے چیز طبعی کی طرف (جانے کے لئے) اور اگر وہ چیز طبعی میں حاصل تھی تو صورت فاسدہ فسادے قبل چیز غریب میں حاصل تھی، تو وہ میل مستقیم کا تقاضا کرے گی اپنے چیز طبعی کی طرف جانے کے لئے۔ مذکورہ دلیل میں اعتراض ہے۔ اس وجہ سے کہ محدود کے لئے مکان کے معنی میں کوئی چیز نہیں ہے۔ اور اس کا دلیل میں عام معنی پر حمل کرنا درست نہیں ہے۔ قولہ کل ما ہذا اشارہ : گویا قیاس اس طرح مرتب ہو گیا کہ ہر وہ شے جو کون و فساد کے قابل ہے اس کی صورت حادثہ اور صورت فاسدہ کے لئے دو چیز طبعی الگ الگ ہوتے ہیں۔ اور جس کی صورت فاسدہ اور حادثہ کے لئے دو چیز طبعی ہوتے ہیں وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرے گی لہذا فلک کے لئے حرکت مستقیمہ کا قابل ہونا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے۔

## تشریح

قولہ فکانت تقنی : یعنی اپنے چیز طبعی کی طرف جانے کے لئے جہت کی طالب ہوگی اور توجہ الی الجہت حرکت مستقیمہ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ قولہ الی حیزھا الطبعی : حالانکہ یہ ثابت ہو گیا کہ فلک حرکت مستقیمہ کے قابل نہیں ہوتا۔ اور یہاں یہی بات لازم آتی ہے۔ لہذا باطل ہے۔

قولہ المعنی الاعم : استدلال میں اختصار ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ چیز کے دو معنی ہیں۔ اول چیز بمعنی مکان۔ دوم وہ معنی جو عام ہیں اور مکان کو بھی شامل ہیں۔ اور وضع و محاذات کو بھی شامل چیز کہا جاتا ہے۔ اگر چیز بمعنی مکان اس جگہ مراد ہو تو مصنف کا لفظ "فی" لانا غلط ہوگا۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا۔ اما ان تحصیل فی چیز طبعی اور فی چیز غریب "اس کا معنی ہے کہ چیز مکان کے معنی میں ہے اور فی کا لفظ ظرفیت کو چاہتا ہے۔ اور ظرف اپنے مفروض کو اپنے احاطہ میں لئے رہتا ہے تو اب لازم یہ آیا کہ فلک اپنے ظرف سے گھرا ہوا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ تو خود ہی محیط ہے۔ لہذا چیز بمعنی مکان مراد لینا درست نہیں ہے۔

قولہ المعنی الاعم منہ : مطلب یہ ہے کہ اس جگہ چیز کا معنی ثانی مراد لینا اور یہ کہنا کہ چیز نام ہے وضع و محاذات کا درست نہیں ہے۔ کیونکہ ماتن نے جو لفظ "فی" کہا ہے وہ ظرفیت کا معنی دیتا ہے عروض کے معنی میں نہیں آتا۔ جب کہ وضع و محاذات فلک کو عارض ہوتی ہے۔



واما انه لا يقبل الخرق والالتيام فلان ذلك ايضا يتبادر من حصول الكون والفساد بالحركة المستقيمة وليس كذلك بل هما يستلزمان لها انما حصل بالحركة المستقيمة لاجزاء الفلك والفلك لا يقبل الحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام وقد مر ان المراد بهما هي الحركة الابدية مطلقا فلا حاجة الى ما تكلفه بعضهم من انه لا بد للخرق والالتيام من افتراق الاجزاء واقترانها المستدعين للحركة والحركة اما مستقيمة او مستديرة فالخرق والالتيام اما ان يكون بالمستقيمة منها او - المستديرة وهما محالان اما الاول فلها بينان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة

ترجمہ

اور ہر حال یہ کہ فلك حرکت و التیام کو قبول نہیں کرتا تو اس لئے کہ بھی اس سے زمین میں یہ آتے ہیں کہ کون و فساد کا حصول حرکت مستقیمہ سے ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ دونوں اس لئے لازم ہیں۔ حرکت مستقیمہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ فلك کے اجزاء کو۔ اور فلك حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا پس وہ خرق و التیام بھی قبول نہیں کرے گا۔ اور (فصل ثانی میں) نزدیک ہے کہ حرکت مستقیمہ سے مراد حرکت ایسی ہے۔ لہذا بعض حضرات نے جو تکلف فرمایا ہے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ خرق و التیام کے لئے اجزاء کا افتراق اور ان کا اقتران ضروری ہے۔ اور یہ دونوں افتراق و اقتران تقاضہ کرتے ہیں حرکت کا اور حرکت مستقیمہ ہوگی یا مستدیرہ پس خرق و التیام یا حرکت مستقیمہ کے ذریعہ حاصل ہوں گے یا حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حالانکہ یہ دونوں محال ہیں۔

تشریح

قولہ لا يقبل: یہاں سے ماتن اس فصل کے دوسرے مقصد کو بیان کرنا چاہتے ہیں خرق نام ہے جس کے اجزاء کا ایک دوسرے سے منقطع ہو جانے کا۔ اور التیام نام ہے اس کے برعکس کا یعنی ان اجزاء کا ایک دوسرے سے مل جانا۔ فلك ان دونوں کے بھی قابل نہیں قولہ ايضا: جس طرح کون و فساد کے حرکت مستقیمہ کے ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح خرق و التیام بھی حرکت مستقیمہ ہی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

قولہ وليس كذلك: یعنی یہ کہ ان دونوں کا حصول حرکت مستقیمہ کے لئے سبب ہے ایسا نہیں بلکہ یہ دونوں حرکت مستقیمہ کے لئے لازم ہیں۔

قولہ يتبادر منه: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب شارح دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ ايضا سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح خرق و التیام حرکت مستقیمہ کی وجہ سے ہوتے



ہیں، اسی طرح کون و فساد بھی حرکت مستقیمہ کے سبب سے ہوتے ہیں۔ حالانکہ کون و فساد کا سبب حرکت مستقیمہ نہیں ہے بلکہ کون و فساد حرکت مستقیمہ کے لئے مستلزم ہے۔ لیکن یہ اعتراض اس وقت ہوگا جب کہ بار اس جگہ سبب کے لئے ہو۔ اور اگر ملا بہت کیلئے ہے تو یہ معنی ہوگا کہ خرق و التیام حرکت مستقیمہ کی ملا بہت سے ہوتے ہیں جس طرح کون و فساد حرکت مستقیمہ کی ملا بہت سے ہوتے ہیں۔ اور ملا بہت کا معنی سبب بھی ہے اور غیر سبب بھی۔ لہذا بار کو غیر سبب کے لئے مانا جائے تو کون و فساد کے لئے حرکت مستقیمہ کا سبب ہونا لازم نہ آئے گا۔ لہذا اعتراض نہ ہوگا۔

تو لا الحركة الاینیہ: حرکت فی الاین توجہ الی الجہت ہونا ضروری نہیں کیونکہ حرکت اینیہ نام ہے اس حرکت کا جو این میں بدل جائے خواہ حرکت مستقیمہ پر واقع ہو یا خط منحنی پر۔

اما الاول فلما بینا ان الفلک لا یقبل الحركة المستقیمة واما الثانی فلما بینا الخرق والالتیام بالحركة المستدیرة بان یتحرک بعض الاجزاء علی الاستدار فی جهة ویتحرک البعض الآخر فی جهة اخرى مخالفة للادوی اولیکن لکن هذه الافاعیل المختلفة مستحیلة علی الفلک لانها لو وجدت لكانت اما طبعیة او قسریة او ارادیة والکل محال اما الطبعیة فلان الفلک ذو طبعیة واحدة لا یقتضی الاشیاء واحد غیر مختلف واما القسریة فلما تقر عند همرانه لا قاسی هنالك واما الارادیة فلان الفلک لبساطته عادم للالات الجسبانیة المختلفة التي بواسطتها تصد مراتلک الافاعیل المختلفة عن النفس الفلکیة بالارادیة ،

ترجمہ

بہر حال اول تو جیسا کہ بساطت فلک کے بیان میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا۔ اور بہر حال ثانی تو اس لئے کہ خرق و التیام حرکت مستدیرہ کے ذریعہ بایں صورت کہ فلک کے بعض اجزاء حرکت مستدیرہ پر ایک جہت میں حرکت کریں۔ دوسرے بعض دوسری جہت کی طرف حرکت کریں۔ جو پہلی جہت کے مخالف ہو، یا ساکن رہیں گے۔ لیکن یہ مختلف قسم کے افعال فلک میں محال ہیں کیونکہ اگر یہ افعال مختلف یا نہ ہوں تو طبعیہ ہوں گے یا قسریہ یا ارادیہ اور ہر ایک محال ہے۔ بہر حال طبعیہ تو اس لئے کہ فلک ایک طبیعت والا ہے جو صرف شے واحد کا تقاضہ کرتی ہے جو مختلف نہ ہو۔ اور بہر حال قسریہ تو جیسا کہ ان کے یہاں طے شدہ ہے کہ عالم فلک میں کوئی قاسم نہیں ہے۔ اور بہر حال ارادیہ قاسم لئے کہ اس کے



بسیط ہونے کی وجہ سے آلات مختلفہ جسمانیہ کا عادم ہے۔ جن کے واسطہ سے یہ افعال مختلفہ نفس فلکی سے ارادۃ صادر ہوں۔

## تشریح

قولہ اما الادل: یعنی خرق والیتام کا حرکت مستقیمہ کے سبب سے محال ہونا۔

قولہ فلما بینا: جس فصل میں ہم نے فلک کا بسیط ہونا ثابت کیا ہے۔

قولہ اما الثانی: یعنی خرق والیتام کا فلک کے لئے حرکت مستدیرہ کے سبب سے محال ہونا۔

قولہ الا فاعیل: کہ ایک جز ایک جہت کی جانب اور دوسرا جز کسی دوسری مخالف جہت کی جانب توجہ کرے یا پھر ساکن رہے۔ یہ مختلف افعال فلک میں محال ہیں۔

قولہ اما طبعیۃ: یعنی طبیعت کے تقاضہ سے یہ مختلف افعال فلک سے صادر ہوں گے۔

قولہ اما قسریۃ: یعنی کسی ایسی قوت قسری کی وجہ سے یہ مختلف افعال صادر ہوتے ہوں جو طبیعت فلک سے خارج اور فلک میں موثر ہو۔

قولہ اما ادیتہ: یعنی اس قوت کی بدولت یہ مختلف افعال صادر ہوں جو نفس فلکی کے نام سے فلک میں موجود ہے۔

قولہ شیا واحد: جب فلک کی طبیعت ایک ہے اور وہ بھی صرف ایک چیز کو چاہتی ہے جس میں مختلف تقاضے ہیں تو پھر مذکورہ مختلف افعال طبیعت فلک سے کیونکر صادر ہو سکتے ہیں کہ ایک جز کسی جہت کی جانب اور دوسرا جز کسی دوسرے مختلف جہت کی جانب حرکت کریں یا پھر ساکن رہے۔

قولہ عادم: یعنی فلک میں ایسے آلات جسمانیہ مختلفہ معدوم ہیں جیسے انسان اور حیوانات میں ہوتے ہیں، مثلاً قوت سامعہ، باصرہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ وغیرہ۔

قولہ بالارادۃ: لہذا ان مختلف افعال کا فلک سے صادر ہونا ارادۃ محال ہے۔ تو خرق والیتام کو قبول کرنے کی دو ہی صورت فلک میں تھی اور وہ باطل ہو گئی لہذا ثابت ہوا کہ خرق والیتام باطل اور محال ہے۔ حالانکہ نصوص شرعیہ میں ان کے زوال و فنا کے متعلق دلائل قاطعہ موجود ہیں۔ ان فلسفیانہ مخترعات سے قدامت ثابت نہ ہو سکے گی۔ اور بالآخر سب کو فنا ہونا ہے۔

## فصل

فإن الفلك يتحرك على الاستدارة دائماً

لان الحركة الحافظة للزمان ای التي كان الزمان مقدماً لها إيمان  
تكون مستقيمة أو مستديرة، قد علمت ان الحركة المستقيمة في عرفهم



ہی الحركة الاينية مطلقا والمستديرة هي الوضعية ولاشك ان  
الترديد بينهما غير حاصر لاحتمال ان يكون الحركة الحافظة للزمان  
حركة كمية او كيفية والى لاثم بكلامه فيما بعد ان يحتمل الحركة  
المستقيمة على ما يقع على الخط المستقيم ويصير حينئذ مجال المناقشة  
في الحصر اوسع

## فصل

اس بيان میں کہ فلک حرکت کرتا ہے گولائی میں ہمیشہ،

ترجمہ

اس لئے کہ وہ حرکت جو زمانے کی محافظ ہے یعنی وہ حرکت جس کے لئے زمانہ مقدار  
ہے۔ تم جان چکے ہو کہ حرکت مستقیمہ ان کی اصطلاح میں مطلقاً حرکت اینیہ کا نام  
ہے حرکت مستدیرہ حرکت وضعیہ کا نام ہے اور اس میں شک نہیں کہ دونوں کے درمیان تردید کرنا  
حاضر نہیں ہے اس لئے کہ احتمال ہے کہ جو حرکت زمانے کی محافظ ہے، حرکت کیمہ ہو یا حرکت کیفیہ ہو  
اور مصنف کے آنے والے کلام میں سے مناسب یہ ہے کہ حرکت مستقیمہ کو محمول کیا جائے اس حرکت  
پر جو خط مستقیم پر واقع ہے اور اس صورت میں اختلاف میدان کی دست زیادہ ہو جائے گی۔

شرح

قولہ فصل: اس دعویٰ کے بیان میں یہ فصل ہے کہ فلک کے لئے حرکت مستدیرہ  
دائمى طور سے ثابت ہے۔ مگر چونکہ فلک کے لئے حرکت مستدیرہ کا دائمى ہونا  
اس بات پر موقوف تھا کہ پہلے یہ ثابت کر دیا جائے کہ فلک آفات سے محفوظ ہے اس لئے اس  
سے پہلی والی فصل میں فلک کے لئے کون و فساد اور خرق والتیام کے لئے قابلیت کو محال ثابت  
کر کے گویا یہ ثابت کر دیا کہ فلک آفات سے محفوظ ہے لہذا اب انکے زعم کے مطابق یہ دعویٰ کرنا  
آسان ہو گیا کہ فلک ہمیشہ استدارہ پر حرکت کرتا ہے اور اس میں کبھی توقف نہیں ہوتا جو حرکت  
دوامی ہوگی۔ تو یہ کائنات فلک دائمی ہوگی۔ اسی کے ساتھ جو افلاک اس کے زیر اثر ہیں وہ  
بھی دائمی ہوں گے۔

قولہ الحافظة: حرکت کے حافظ للزمان ہونے کی صورت یہ ہے کہ جب سابق میں یہ ثابت ہو چکا  
ہے کہ زمانہ حرکت کے لئے مقدار ہے تو چونکہ مقدار شے کے ساتھ ہوا کرتی ہے لہذا زمانہ حرکت  
کے ساتھ قائم ہوگا۔ جب زمانہ قائم یا حرکت ہوگا تو حرکت اس کے لئے محل واقع ہوگی اور جب  
محل واقع ہوگی تو اس کے لئے محافظ ہوگی کیونکہ ہر محل اپنے حال کا محافظ ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا



کہ حرکت نہانے کی محل اور اس کی محافظ ہے۔

قولہ ادمستدیرہ: شائع اس موقع پر اپنی سابقہ وضاحت کو دوبارہ بیان کر رہے ہیں کہ حرکت مستقیم مطلقاً حرکت اینیہ ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہ انتقال الجسم من مکان الی مکان آخر علی سبیل التدریج کو حرکت اینیہ کہا جاتا ہے جس میں نہ مستقیم کی قید ہے نہ مدحرجه کی، لہذا دونوں ہی کا نام حرکت اینیہ ہوگا۔

قولہ دامستدیرہ: اس میں جسم دائرے میں حرکت کرتا ہے۔ اپنے مکان سے جدا نہیں ہوتا بلکہ اسکی وضع بدلتی رہتی ہے۔ نیز ماتحت کے لحاظ سے محاذات میں تبدیل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر حرکت مستدیرہ وہ حرکت ہے جس سے جسم متحرک کی نسبت اپنے ماتحت یا مافی الجوف کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے یا خارج کی نسبت سے بدلتی رہتی ہے مگر جسم اپنے مکان میں برقرار رہتا ہے قولہ علی الخط المستقیم: کیونکہ بعد غیر متناہی اسی وقت ہوگا جب کہ خط مستقیم لا الی نہایت متدد ہوگا اور یہ امتداد حرکت مستقیم علی خط مستقیم کا ہی ہو سکتا ہے۔

قولہ ادم: اس لئے کہ حرکت کیمہ اور کیمہ کے علاوہ ایک تیسری حرکت اور بھی ہے وہ مع حرکت حول الشیء ہے۔ لہذا دو میں حصر باطل ہو گیا۔ بالفاظ دیگر اس کہ حصر باطل کرنے کی گنجائش مزید نکل آئے گی یہ اس وقت ہوگا جب کہ حرکت مستقیم کو تو معنی لغوی پر محمول کیا جائے اور حرکت مستدیرہ کو حرکت وضعیہ پر محمول کیا جائے تو یہ حصر مناقضہ مزید وسیع ہو جائے گا۔ یعنی احتمالات دو سے زائد نکل آئیں گے۔ اور اگر ان دونوں حرکت کو لغوی معنی پر حمل کیا جائے تو حصر درست ہو جائے گا۔ کیونکہ حرکت مستدیرہ کے لغوی معنی میں عمومیت پائی جاتی ہے۔ اس صورت میں جو حرکت مستقیم سے خارج ہوگی وہ مستدیرہ میں داخل ہو جائے گا۔ تو حصر میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔

لجائز ان تكون مستقيمة لانها حينئذ امان تذهب الى غير النهاية او ترجع  
لا سبيل الى الاول والالزم وجود بعد غير متناهية وهو المسافة لا الحركة  
اذا الحركة الموجودة ليست بعدا والحركة التي هي بعد ليست موجودة، و  
لا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت لكانت تنتهي الى طرف قبل الرجوع  
فتكون منقضية للسكون لان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان  
الميل الموصل الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الايصال  
حال الوصول فلو لم يكن موجودا حال الوصول لاستحال ان يفعل الوصول  
قبل عليه لان سلم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول



بل هو معدا للوصول كالحركة فلا يجب بقائه مع المعلول،

**ترجمہ**

اور جائز نہیں ہے کہ حرکت مستقیم ہو اس لئے کہ مستقیم اس وقت یا غیر منہایت تک  
جلستے گی یا واپس لوٹ کر آئے گی اول صورت باطل ہے ورنہ بعد غیر منہایتی کا  
وجود لازم آئے گا اور وہ مسافت ہے حرکت نہیں ہے اس لئے کہ حرکت موجودہ بعد نہیں ہے۔  
اور جو حرکت بعد شمار ہوتی ہے وہ موجود نہیں ہوتی۔ اور دوسری صورت باطل ہے کیونکہ اگر وہ  
لوٹے گا تو البتہ کسی طرف پر منتہی ہو گا یعنی رجوع سے قبل۔ لہذا وہ سکون کا تقاضہ کرنے والا ہو  
جائے گا۔ اس لئے کہ ہر دو مستقیم حرکتوں کے درمیان سکون ہوتا ہے۔ کیونکہ جو میل موصول ہے  
اس طرف کی جانب وہ وصول کی حالت میں موجود ہے کیونکہ وہ وصول کی حالت میں ایصال کرتا  
ہے لہذا اگر وہ حالت وصول میں موجود نہ ہو گا تو محال ہو گا کہ وہ فعل ایصال کا انجام دے سکے  
اس دلیل پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ میل وصول کا قائل ہے تاکہ اس  
کے وجود کو حالت وصول لازم ہو۔ بلکہ وہ حرکت کے مانند وصول کے لئے معد ہے لہذا معلول کے  
ساتھ اس کا بقا واجب نہیں ہے۔

**شرح**

قولہ اور ترجمہ: رجوع سے مراد یہ ہے کہ جس جہت میں ابتداء اس کی حرکت ہوتی  
ہے اسی جہت میں پھر لوٹ آئے۔

قولہ وجود بعد غیر متناہیت: اور انہوں نے غیر متناہی بعد کا وجود برہان سلمی سے باطل کر دیا ہے  
تو لازم باطل ہے لہذا ملزوم یعنی لا الی نہایت حرکت کا وجود بھی باطل ہو گا۔

قولہ لاسبیل الی الثانی: یعنی حرکت کا ایک جہت سے شروع ہو کر اسی جہت کی طرف لوٹنا۔  
قولہ لکانت تنہی: اس کی صورت یہ ہے کہ حرکت مستقیم ایک جہت سے شروع ہوئی ادا آگے  
پہنچ کر پھر لوٹ آئے۔ تو اس رجوع کرنے سے قبل حرکت ذہاب کی کسی حد تک پہنچ کر ختم ہو جائیگی  
پھر جب حرکت ذہاب ختم ہو جائے گی تو معمولی سکون اور وقفہ ہو گا اس کے بعد پھر حرکت مستقیم کا رجوع  
شروع ہو گا

قولہ فاعل الوصول: یعنی قوت موصلہ جسم کو حد پر پہنچانے کا فعل انجام دیتی ہے اور قوت میلیہ  
موصلہ اس کا فاعل واقع ہوتی ہے۔ حتی کہ ضروری ہو اس کا وصول کی حالت میں موجود رہنا۔ بلکہ  
جسم حد پر پہنچ بھی جائے اور قوت میلیہ موصلہ بحالت وصول موجود نہ ہو۔ مگر ہے۔

قولہ معد: اور معد اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کے وجود اور عدم کا شے کے وجود اور عدم میں  
دخل ہو۔ جس طرح جمعہ کا دن معد ہے شنبہ کی آمد کے لئے۔ اسی طرح شنبہ کا وجود میں آنا



موقوف ہے اس بات پر کہ یوم جمعہ وجود میں آکر ختم ہو جائے۔۔ تب شنبہ کا دن موجود ہوگا، تو گویا یوم جمعہ کا عدم بعد از وجود علت ہو یا یوم شنبہ کی آمد اور اس کے وجود کے لئے۔  
 لہذا ممکن ہے کہ مذکورہ بالا صورت میں میل موصل وجود میں آکر جسم کو فعل حرکت جسم متحرک کر دے اور جب جسم انتہاء کو پہنچ رہا ہو اس وقت وہ قوت معدوم ہو جائے اور جسم حسب سابق حرکت کر کے حد پر پہنچ کر رک جائے۔  
 تو کہ فلا یجب : اور جب معد کا مطلوب کے ساتھ موجود ہونا ضروری نہیں ہے تو اس کا اپنے معلول کے ساتھ باقی رہنا ضروری نہیں ہے۔ لہذا اگر میل موصل کو علت معدہ مان لیا جائے گا تو مذکورہ استحالہ لازم نہ آئے گا۔

وکلھا کان المیل الموصل موجودا لم یحدث فیہ میل یقتضی کو نہ غیر موصل  
 یعنی الا وصول لاستحالة اجتماع المیلین الذاتیین المتنافیین فی  
 الجهة اور ما د علیہ الامام باننا لانسلم الاستحالة المذكورة اقول كلاما  
 مبني علی ان المیل مبدا المدافعة ولعلمهم اسرادوا بالمیل ههنا نفس  
 المدافعة فانه قال يطلق علیها ایضا ولا شبهة حیث ان فی تلك الاستحالة  
 قال الشیخ لا تصح الی من یقول ان المیلین یجتمعان فكیف یکن ان  
 یکون شی فیہ بالفعل مدافعة الی جهة وفیه بالفعل التخی عنها ولا  
 تظن ان الحجر المرعی الی فوق فیہ میل الی الاسفل البتة بل فیہ مبدا  
 من شأنه ان یحدث ذلك المیل اذا زال العائق۔

**ترجمہ**

اور جب کبھی میل موصل موجود ہوگا۔ تو ایسا میل موجود نہ ہوگا جو غیر موصل ہونے کا تقاضا کرے۔ یعنی لا وصول ہوگا۔ اس لئے کہ دو ذاتی میلوں کا اجتماع محال ہے جو آپس میں ایک دوسرے کے منافی ہوں۔ جہت کے مقابلے میں۔  
 اس پر امام نے اعتراض کیا ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ استحالہ کو ہم نہیں تسلیم کرتے۔ میں کہوں گا کہ مصنف کا کلام اس بات پر مبنی ہے کہ میل مبدأ مدافعت ہے اور شاید انہوں نے یہاں پر میل سے نفس مدافعت مراد لیا ہے۔ اس لئے کہ میل کبھی ان معانی پر بھی بولا جاتا ہے اور اس وقت اس کے محال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔  
 اور شیخ نے کہا اس شخص کی بات کی طرف کان نہ لگاؤ جو کہے کہ دو میل ایک ساتھ جمع



ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شے اس میں بالفعل ایک جہت کی مدافعت پائی جاتی ہے۔ اور اسی وقت اس سے ہٹنے اور دور ہونے کا بھی میل موجود ہو۔ اور مت گمان کرو کہ وہ پتھر جو فوق کی جانب پھینکا گیا ہے اس میں سفل کی جانب میل موجود ہے بلکہ اس میں ایک مبداء ہے جس کی حالت یہ ہے کہ وہ اس میل کو پیدا کرے جب کہ عائق ذاتی ہو جائے۔

**تشریح** قولہ لاجتماع استحالة: مثلاً دونوں میں کا اول ایک جہت کا تقاضہ کرتا ہو اور دوسرا میل دوسری جہت کا تقاضہ کرتا ہو۔ حالت واحدہ یعنی بحالت وصول جسم الی الحد میں اجتماع محال ہے۔

قولہ اور ادعا علیہ: اس موقع پر امام ابوالبرکات نے اعتراض کیا ہے کہ ہم اس استحالة کو نہیں مانتے کہ جسم واحد اور جہت واحد میں دو متضاتی میل جمع ہو جائیں گے۔ جس کی دلیل امام ابوالبرکات کی تائید ملائین القضاة نے یہ دی ہے کہ ایک پتھر جس کو جہت فوق کی جانب پھینکا گیا تو اس پتھر میں دو متضاد قوت جمع ہیں۔ پہلی وہ قوت میلیہ جو پتھر کو تخت کی جانب مائل کرنا چاہتی ہے۔ اور دوسری وہ قوت جو پھینکنے والے کے ہاتھ میں ہے جس نے پتھر میں پھینکنے کا کام کیا ہے۔ اول قوت طبعی ہے۔ دوم قوت قسری ہے۔ نیز اس میں اول قوت طبعی لا وصول کا اور دوسری قوت قسری فعل وصول کو کر رہی ہے اور دونوں ایک وقت میں ایک حالت میں موجود ہے۔

قولہ مبدأ المدافعت: وضاحت اس کی یہ ہے کہ میل کے دو معنی ہیں۔ اول یہ کہ میل ایک کیفیت ہے اور یہی علت مدافعت ہے اس کو مبداء مدافعت بھی کہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ نفس مدافعت ہے اور امام رازی کا مذکورہ بالا اعتراض اس وقت وارد ہوتا ہے جب کہ میل کا پہلا معنی مراد ہو۔ یعنی مبدأ مدافعت ہو۔ کیونکہ مدافعت میں دو چیزوں کی طرف کی علت جمع ہو سکتی ہے۔ مگر علماء اس جگہ نفس مدافعت مراد لیتے ہیں۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ایک وقت میں ایک جسم میں دو مختلف جہتوں کی طرف مدافعت جمع نہیں ہو سکتی۔

قولہ لعلہم: یعنی جیسے مبداء مدافعت پر بولا جاتا ہے اسی طرح نفس مدافعت پر بھی بولا جاتا ہے۔ قولہ لاشبہہ: کیونکہ مدافعت بھی ایک فعل ہے لہذا دو مخالف فعلوں کا جمع ہونا محال ہے۔

فالحال الذی فیہ میل الوصول غیر الحال الذی فیہ میل اللوصول  
وکل واحد من المیلین بصفتی الاصل والذی الی الوصول الی ای  
حادث فی ان لان الوصول وكونه غیر موصل الی لان حال الوصول  
ای ما یحدث هو فیہ لو کان زماناً وانقسم فحین ما یکون الجسم



۱/۲

فی احد طرفیه لم یکن واصلا الی المنتهی هذا خلف قیل فیہ نظر لانه  
ان اراد انه لم یکن واصلا وصولا تاما فلا یحذف ورافیه وان ارادوا  
وولا فی الجملة فمنہنوع وقد یقال الحد الذی هو منتهی المسافة  
المبتدئة لا یتكون منقسما فی ذلک الامتداد والال لم یکن الحد بتمامہ  
حد ا فالوصول الیه الی اذ لو کان نہ مانیا لکان ذلک الحد منقسما  
لتعلق الوصول الیه شیئا فشیئا

## ترجمہ

پس وہ حال جس میں میل وصول پایا جاتا ہے وہ غیر ہے اس میل کا کہ اس میں  
میل لا وصول پایا جاتا ہے۔ اور ہر دو میل ایصال اور ازالہ وصول ہر دو  
صفت کے ساتھ آتی ہے۔ یعنی آن میں پیدا ہوتے ہیں۔ اسلئے کہ وصول اور اس کا غیر موصول  
ہونا آتی ہے۔ اس وجہ سے کہ حالت وصول یعنی جس میں وہ پیدا ہوتا ہے اگر یہ زمانہ ہوتا اور  
تقسیم کے قابل ہوتا تو جس زمانے میں جسم زمانے کے دو جز میں سے ایک کی طرف میں ہو گا۔  
وہ خشتی پر پہنچنے والا نہ ہو گا اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس میں نظر ہے۔ کیونکہ  
اگر مصنف نے۔ لم یکن واحدا سے وصول تام مراد لیا ہے تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہے  
ور اگر وصول فی الجملہ مراد ہے تو ہم نہیں مانتے۔ اور کہا جاتا ہے کہ وہ حد جو مسافت مستدہ کی  
مستقی ہے اس امتداد میں وہ نہیں تقسیم ہو گی۔ ورنہ حد پورے طور پر حد باقی نہیں رہے گی۔  
لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ اس حد پر وصول آتی ہے کیونکہ اگر وصول الی الحد زمانی ہوتا تو قابل تقسیم  
ہوتا۔ اس لئے کہ اس حد تک وصول تھوڑا تھوڑا کر کے ہوا ہے

## شرح

قولہ لو کان نہ مانا: یعنی یوں تعبیر کریں کہ اس میں کہ جسم وہاں پہنچ رہا ہے  
وہ زمانہ ہے اور وہ حالت جس میں جسم جدا ہو رہا ہے وہ بھی زمانہ ہے۔  
قولہ فلا یحذف ورافیه: اس وجہ سے کہ جسم ابھی بتمامہ واصل نہیں ہوا اور یہ لا وصول فی  
الجملة کے منافی نہیں ہے  
قولہ فمنہنوع: کیونکہ وصول فی الجملہ تو پایا جاتا ہے لا وصول کہنے کا کیا معنی۔

وکن ا حال صیروسا تہ غیر موصول، قیل وایضا قد ثبت ان الوصول  
آنی و هذا یستلزم ان یکون الی وصول ایضا لان رفع الال فی  
انی لا محالة وقد یقال ان الانطباق والمواناة والمحاذاة والتماس



والوصول و امثالها انیان لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع زوال حد  
منہ۔۔۔ انی اذا لا يحصل الا بعد الحركة فان احدا الجسمین اذا تحرك و مال  
الی الانطباق علی الجسم الاخر فلا شك انهما منطبقان عند انقطاع الحركة  
ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مبالا يحصل  
الا بالزمان وكذا الحال فی جميع ما ذكرنا ،

## ترجمہ

ایسا ہی حال ہے اس کے غیر موصول ہونے کا۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ بھی ثابت ہے  
کہ وصول آتی ہے اور یہ لا وصول کے آتی ہونے کو مستلزم ہے اس وجہ سے کہ  
آنی کا رفع آتی ہی ہے لا محالہ۔ اور ان جیسی دوسری چیزیں آتی ہیں کیونکہ یہ انتہاء حرکت کے وقت  
حاصل ہوتی ہے۔ باوجودیکہ ان میں سے ہر ایک کا زوال زمانی ہے اس لئے کہ زوال نہیں حاصل  
ہوتا مگر حرکت کے بعد کیونکہ دو جسموں میں سے کوئی ایک جسم حرکت کرے گا اور انطباق کی طرف  
مائل ہو گا دوسرے جسم پر۔ تو اس میں شک نہیں کہ دونوں انقطاع حرکت کے وقت ایک دوسرے  
سے منطبق ہوں گے اور یہ انطباق برابر قائم رہے گا لیکن اس کے بعد کہ دونوں میں سے کوئی  
ایک حرکت کرے اور حرکت ان اشیاء میں سے ہے کہ جو بغیر زمانے کے حاصل نہیں ہوتا۔  
اور یہی حال تمام مذکورہ چیزوں کا ہے۔

## تشریح

قوله اللادصول : اس سے مراد وصول کا زوال یعنی رجوع عن الحدود ہے۔  
قوله رفع الانی : انی ہونا تسلیم نہ کیا جائے گا تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ رفع  
منقسم ہو گیا تو اس سے وصول جس کا رفع کیا گیا ہے اس کا بھی منقسم ہونا لازم آئے گا۔

قوله المواناة : ایک شے کا دوسری شے کے مقابل ہونا۔

قوله المحاذاة : ایک شے کا دوسری چیز کے آگے سامنے ہونا۔

قوله التماس : ایک شے کا دوسری شے سے چھو جانا۔

قوله الوصول : ایک شے کا دوسری شے سے مل جانا۔

قوله لانها تحصل : حرکت ختم ہوئی کہ فوراً ہی یہ حاصل ہو جاتے ہیں۔ انتہاء حرکت اور ان امور  
کا وقوع اور صدق ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔

قوله و مال انی الانطباق : یعنی وہ دو جسم جو آپس میں ایک دوسرے سے ملے ہوئے یا منطبق  
ہوں ایک محاذات کی صورت میں واقع ہوں۔

قوله انهما : یعنی وہ دونوں جسم جس میں سے ایک دوسرے کی طرف انطباق کے لئے مائل ہو



قوله الا ان يتحرك : دونوں جسم یہاں وہ جسم مراد ہیں جن میں سے ایک جسم دوسرے سے منطبق ہے  
قوله لا يحصل : لہذا لا انطباق یعنی زوال انطباق بھی زمانی ہوا کیونکہ حرکت کے بعد واقع  
ہوا ہے ۔

قوله ما ذكرنا : یعنی موازات ، محاذات ، تماس ، وصول ، مقارنت ، مقابلہ ، انضمام وغیرہ ۔

واذا كان كل واحد منهما ای من المیلین انما واجب ان یکون بین  
الآنین زمان لا يتحرك فيه الجسم والالزیم تعاقب الآنین فیکون  
الزمان مرکباً من اجزاء لا تتجزی ہی الانات ویلزم منه ترکیب المسافة  
من اجزاء لا تتجزی لانطباقها ای المسافة علی الحركة المنطبقة علی الزمان  
هذا خلف هذا يدل علی وجود زمان بین الآنین واما انه لا يتحرك  
فیه الجسم فلانه لو تحرك فاما الی ذلك الطرف المذکور فیلزم  
ان لا یکون للجسم وصول فی الان الذی فرضناه ان الوصول او عنه  
فیلزم وجود المیل قبل حدوثه اذ الحركة عنه انما توجد بالمیل الثانی ،

ترجمہ

اور جب دونوں میں سے ہر ایک آتی ہے تو واجب ہے کہ دونوں انات  
کے درمیان ایسا زمانہ پایا جائے جس میں جسم حرکت نہ کرے ورنہ تعاقب  
آنین لازم آئے گا۔ جس ہو جائے گا زمانہ مرکب اجزاء لا تتجزی سے ، اور وہ انات ہیں۔ اور اس  
سے مسافت کا ترکیب لازم آئے گا۔ اجزاء لا تتجزی سے اس کے انطباق کی وجہ سے۔ یعنی مسافت  
کے حرکت پر جو کہ زمانے پر منطبق ہوتی ہے۔ اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ یعنی یہ دلیل دلالت کرتی  
ہے انات کے درمیان زمانے کے موجود ہونے پر۔ اور بہر حال یہ بات کہ جس اس آن میں  
حرکت نہ کرے پس اسے کہ اگر جسم حرکت کرے گا تو اس مذکورہ طرف کی جانب حرکت کرے  
گا تو لازم آئے گا کہ جسم کا وصول آن میں نہ ہو جس کو ہم نے آن وصول فرض کیا ہے ، یا حرکت  
سے ہوگی تو میل کا وجود میل کے پیدا ہونے سے قبل لازم آئے گا۔ اس وجہ سے کہ حرکت  
عند (واپسی) میل ثانی کے بعد پائی جاتی ہے ۔

قوله هذا خلف : او پر والا لازم تعاقب الآنین ، کہا گیا تھا اس سے خلاف  
جزر لا تتجزی لازم آتا ہے لہذا خلاف مفروض ہے

شرح

قوله فلانه لو تحرك : یعنی جسم اس زمان میں جو جسم کے آن وصول کے بعد اور آن لا وصول



سے پہلے ہے۔

قولہ قبل حدوثہ: اور یہ خرابی لازم آئے گی کہ اس جسم کو حرکت نہ منتہی کی جانب ہے نہ منتہی سے واپسی کی ہے لہذا کوئی حرکت ہی نہیں پائی جاتی تو سکون لازم آئے گا۔ یہ دوسری خرابی ہے۔  
قولہ بالمیل الثانی: حالانکہ جسم کا رجوع منتہی سے فرض کیا گیا تھا کہ وہ میل ثانی کے حدوث کے بعد واقع ہوگا۔ لہذا لازم آتا ہے کہ میل لا وصول اپنے حدوث سے پہلے ہی معدوم ہو گیا۔

واعلم ان الحجۃ المشہورۃ ہی ان المتحرک الی المنتہی انما یصل الیہ فی ان و اذا تحرك عنه بعد کونه واصلا الیہ فی الان فلا محالة یصیر مفارقا ومبائنا فی الان ایضا ولا یمکن اتحاد الانین والالتکاف واصلا الیہ ومبائنا معا فوجب تفارعا بالذات واستحالة تتالیہما بلا تخلل زمان بینہما الاستلزام القول بالجزء وذلك الزمان زمان السکون اذ لا حرکت هناك لا الی ذلك ولا عنه. وهذه الحجة بعینہا قائمۃ فی الحد ودالمفروضۃ فی المسافة المتصلة التي تقطعها حرکت واحدۃ

ترجمہ

اور جان لو کہ حجت مشہورہ یہ ہے کہ منتہی کی جانب حرکت کرتے والا بیشک ان میں منتہی پر پہنچتا ہے۔ اور جب حرکت اس سے واپسی کی کرتا ہے بعد اس کے کہ وہ اس تک ان میں داخل ہوا تھا۔ تو لا محالہ وہ مفارق و مبائن ہوگا، نیز ان میں۔ اول دونوں آفات کا متحد ہونا ممکن نہیں ہے۔ ورنہ وہ اس کی طرف داخل ہوگا اور اس سے مبائن ہوگا ساتھ ساتھ۔ پس بالذات ان دونوں کا مغایر ہونا واجب ہو گیا اور دونوں کا یکے بعد دیگرے آنا بغیر درمیان میں زمانہ داخل ہوئے، اسلئے کہ یہ قول بالجزء کو مستلزم ہے اور یہ زمانہ سکون کا زمانہ ہے کیونکہ وہاں کوئی حرکت نہیں پائی جاتی۔ نہ اس حد کی طرف۔ اور یہی حجت بعینہ ان حدود میں قائم ہوگی جو مسافت میں فرض کئے گئے ہیں۔ وہ مسافت جو کہ متصلہ ہے جس کو ایک حرکت قطع کرتی ہے۔

قولہ فاعلم: مصنف پر یہاں شارح اعتراض کرتے ہیں کہ حرکت وصول اور لا وصول کے درمیان سکون لازم آنے کی ایک مشہور دلیل ہے جس میں صرف ان وصول اور میل لا وصول کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور میل وصول اور میل لا وصول کے



تقرض نہیں کیا گیا۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔  
 اور شیخ الرئیس نے اس مشہور دلیل کو رد کر کے ایک دلیل دوسری بیان کیا ہے جس میں میل  
 وصول اور میل لا وصول کا ذکر کیا ہے۔ اور ان وصول اور ان لا وصول کا ذکر نہیں کیا۔ اور  
 مصنف نے جب اسی مقصد کے لئے دلیل بیان کیا تو دونوں کو بیان کر دیا۔  
 اس تمہید کے بعد حجت مشہور کی تقریر سنو۔ جب کوئی جسم کسی منتہی کی جانب حرکت کرے گا  
 تو اس منتہی تک ان میں پہنچے گا۔ اور اس کے بعد اس منتہی سے رجوع کرے گا تو اس سے ان  
 ہی میں جدا بھی ہوگا۔ اور ان وصول اور ان مفاہرت دونوں ایک نہیں ہو سکتے۔ ورنہ یہ خرابی  
 لازم آئے گی کہ ان کا ایک ہی وقت میں حاصل ہونا اور مفارقت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال  
 ہے اس لئے کہ ضروری ہے کہ دونوں ان بالذات ایک دوسرے سے جدا ہوں۔ اسی طرح  
 دونوں ان کا یکے بعد دیگرے مسلسل درمیان میں زمان بغیر لائے ہوئے محال ہے۔ جبکہ تسلسلہ  
 انات سے جزو لا تجزئی لازم آتا ہے۔ اس لئے لا محالہ مذکورہ دونوں ان کے درمیان زمانے  
 کا آنا ضروری ہے اور درمیان کا یہ زمانہ سکون ہوگا۔ کیونکہ اس وقت میں حرکت نہ  
 منتہی کی جانب ہے۔ نہ اس سے رجوع کی ہے۔ لہذا جانے اور آنے والی دونوں حرکتوں  
 کے درمیان سکون کا ثبوت ہو گیا۔  
 قولہ الحجۃ: اس مسئلہ پر کہ دونوں آنے جانے والی حرکتوں کے درمیان سکون پایا جاتا ہے  
 قولہ منا: اور ان وصول اور ان مباہنت کا متحد ہونا محال ہے۔  
 قولہ فوجب: پس وصول جسم الی امتی دوسرے ان میں ہوگی۔  
 قولہ بتالیہما: یہ احتمال باقی تھا کہ ان وصول اور ان مباہنت کے بعد دیگرے ہوں تو شارح نے  
 اس کی بھی نفی کر دیا۔  
 قولہ وھذا الحجۃ: حاصل یہ ہے کہ ان وصول اور ان لا وصول کے درمیان زمانے کا ثبوت  
 اور وہ بھی بلا حرکت زمانہ بلکہ زمان سکون کا لازم آنا حجت مشہورہ سے ثابت ہوا۔ مگر اس دلیل  
 پر نصیر طوسی نے اپنی کتاب شرح اشارات میں اس پر نقض وارد کیا ہے۔ یہاں شارح نے اسی کو  
 نقل کیا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ مسافت فرض کریں۔ اور پھر اس پر ایک جسم متحرک فرض  
 کریں۔ اور یہ طے شدہ ہے ہی کہ مسافت کے اجزاء ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں تو اس  
 مسافت میں جتنی حدود فرض کریں گے ان تمام حدود پر یہ صادق آئے گا کہ ایک جسم متحرک حد پر ایک  
 آن میں پہنچا۔ پھر اس سے رجوع کر کے دوسری حد میں دوسرے آن میں پہنچا۔ لہذا ان دونوں  
 آن کے درمیان ایک زمانہ پایا جانا چاہیے جو متحرک نہ ہو بلکہ زمان سکون میں جب اس کو مان



لیں گے ہر حد مفروضہ حدود میں سے جن کو مسافت میں فرض کیا گیا ہے۔ اور اجزاء کاسافت میں اتصال پایا جاتا ہے۔ تو سکون بھی لازم آئے گا بلکہ بے شمار سکون ایک حرکت میں لازم آئیں گے۔ اور جزلاتجری بھی لازم آئے گا، جبکہ دونوں باطل ہیں۔ نصیر طوسی اس نقض کی تائید میں شارح میبذی شیخ الرشید ابو نصر فارابی کا قول پیش کرتے ہیں۔ جو آگے بیان کیا جاتا ہے۔

وقد ابطالها الشيخ الرئيس في الشفاء بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك انان ان يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وان يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مبائن لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوانان المباينة طرف زمان المباينة مختارا ان ذلك الان هو بعينه ان الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانين الحركتين وان عنوانه انا يصدق فيه على المتحرك انه مبائن مراجع مختارا انه مفارق لان الوصول وان بين الاثنين زمانا لكن ليس ذلك الزمان بزمان السكون بل هو زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع

## ترجمہ

اور شیخ نے شفاء میں اس کا بطلان ثابت کیا ہے کہ مفارقت اور مسابقت رجوع کی حرکتیں ہیں۔ تو یہاں دو آن پائے گئے ایک وہ جس میں آن رجوع ہے اور مسابقت کی ابتدا ہے۔ اور دوسرا وہ جس میں متحرک پر ثابت آتا ہے کہ وہ اس حد کا مبائن اور مفارق ہے جو حد کی منتہی ہے۔ پس اگر حکمائے نے آن مبائن سے زمان مبائن کا طرف مراد لیا ہے تو ہم اختیار کریں گے کہ یہی آن بعینہ آن وصول بھی ہے۔ بایں صورت کہ دونوں حرکت کے دونوں زمانے کے درمیان حد مشترک ہے اور اگر اس سے مراد انہوں نے وہ آن لیا ہے جس میں متحرک پر صادق آتا ہے کہ مبائن اور راجع ہے تو ہم اختیار کرتے ہیں کہ وہ آن مغایر ہے وصول کے، اور یہ کہ دونوں آن کے درمیان زمان موجود ہے لیکن یہ زمان زمان سکون نہیں ہے بلکہ وہ حرکت کا زمان ہے اور وہ رجوع کی بعض حرکت ہے۔

## شرح

قولہ فان عنوانا: یعنی یہ مراد دیتے ہیں کہ جو آن متحرک کے حد سے مبائن اور جدا ہونے کی ہے وہی زمان مبائن کا ایک طرف ہے علاحدہ سے کوئی زمانہ نہیں ہے۔ جس کو زمان سکون کہا جائے۔

قولہ ذلك الآن: طرف زمانہ جس کو آن رجوع اور آن مبائن کہا جاتا ہے۔



قولہ بعینہ ان الوصول : وہ اُن ہے جس میں متحرک حرکت کر کے ختم ہوتا ہے یعنی حد پر پہنچتا ہے  
 قولہ زمانہ الحركتين : لہذا اُن وصول اور اُن لا وصول کا متحد ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے  
 قولہ ليس ذلك الزمان : کہ جسم متحرک حد پر پہنچ کر اُن وصول کے بعد رک جائے اور اس  
 وقت کا نام زمانہ سکون رکھا جائے ۔

ثم انه اقام الحجة باعتبار الميل الموصل اليه موجب للحركة المفارقة وحكم  
 بان اجتماعهما في ان واحد محال لانه يستحيل ان يجمع في جسم  
 الايصال الى حد والتنجي عنه فوجب ان يكون كل منهما في ان مغاير  
 لان اخر فبينهما زمان السكون كما هو قول قد ظهر مما ذكرنا ان العدول  
 عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان اللا وصول الى كما فعله  
 المصنف بعيد جدا ، فعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة  
 فتكون مستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والالزام انقطاع الزمان  
 فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة ولا حركة مستديرة محتمل  
 الدوام الا حركة الفلك فاذا كان يكون الفلك اي واحد من الافلاك  
 وهو الفلك الاعظم على رأيهم يتحرك على الاستدارة دائما وهو  
 المطلوب ، اقول فيه بحث لاحتمال ان يكون لبعض الكواكب حركة  
 مستديرة على نفسها مستمرة ابدا ويكون الزمان محفوظا بها ،

**ترجمہ** پھر انہوں نے دلیل قائم کیا ہے میل موصل کے اعتبار سے اور اس قیل کے  
 اعتبار سے جو حرکت مفارقتہ کے لئے موجب ہے ۔ اور حکم کیا ہے کہ دونوں  
 کا محال ہونا اُن واحد میں محال ہے اس لئے کہ یہ محال ہے کہ جسم واحد میں ایصال الی الحد اور  
 پھر واپسی ، دونوں جمع ہو جائیں ۔ لہذا واجب ہے کہ ہر ایک ان میں سے ایسے اُن میں پایا جائے  
 کہ اس میں دوسرا اُن نہ پایا جاتا ہو ۔ ۔ لہذا دونوں کے درمیان سکون کا زمانہ پایا جائیگا ۔  
 جیسا کہ گزر چکا ہے ۔ اور ہمارے بیان سے ظاہر ہو گیا ہے کہ حجت مشہورہ سے عدول کرنا اس  
 کے باوجود کہ اُن لا وصول کے آتی ہونے کی طرف جایا جاسکتا ہے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے  
 عقل سے بہت دور ہے ۔ پس معلوم ہوا کہ وہ حرکت جو زمانے کی محافظ ہے مستقیمہ نہیں ہے ۔  
 لہذا وہ مستدیرہ ہوگی اور یہ حرکت ختم ہونے والی نہیں ہے ۔ ورنہ تو زمانے کا ختم ہونا لازم



آئے گا۔ پس حرکت مستدیرہ دائمہ کا وجود ضروری ہے اور نہیں ہے کوئی حرکت مستدیرہ جس میں دوام کا احتمال ہو لیکن وہ جو فلک کی حرکت ہو پس اس وقت ہو گا فلک، یعنی افلاک میں سے کوئی ایک اور وہ ان کی رائے کے مطابق فلک اعظم بھی ہے جو دائماً استدارہ پر حرکت کرتا ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

## شرح

قولہ مہاذکرنا: شارح نے ایک توجہ مشہورہ بیان کیا۔ پھر اس پر نصیر طوسی کا اعتراض پیش کیا۔ پھر شیخ الرئیس کی کتاب الشفار سے حجت کا اعادہ کیا جس سے حجت مشہورہ کی تائید ہو گئی۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ اس بیان سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اس موقع پر مذکورہ حجت مشہورہ سے عدول کرنا اور ان لا وصول کو آنی کہنا جیسا کہ ماتن نے کہا ہے، تکلف سے خالی نہیں ہے۔

قولہ فتکون مستدیرہ: اس لئے کہ حرکت یا توسیقیمہ ہوگی یا مستدیرہ، اس کے علاوہ تیسری کوئی صورت نہیں ہے۔ لیکن عین القضاۃ کی رائے میں ممکن ہے کہ حرکت مستقیمہ ہو اور دائرہ میں ہو تو تیسرا احتمال جس کی نفی شارح کرنا چاہتے ہیں، باقی ہے۔

قولہ انقطاع الزمان: اور انقطاع زمانہ محال ہے کیونکہ آپ پڑھ چکے ہیں کہ ان کے نزدیک زمانے کی نہ انتہا ہے نہ ابتداء۔ اور انقطاع سے انتہا لازم آتی ہے جو محال ہے لہذا انقطاع زمانہ بھی باطل ہے۔

قولہ وهو المطلوب: اور شروع فصل میں ہم نے اسی کا دعویٰ کیا تھا لہذا ہمارا مطلوب ثابت ہو گیا کہ فلک الافلاک کی حرکت مستدیرہ ہونے کے ساتھ دائمی بھی ہے۔

قولہ فیہ بحث خلاصہ دلیل یہ ہے کہ دلیل کے مقدمات کو تام تسلیم کرتے ہوئے بھی تمہارا مطلوب ثابت نہیں ہوتا۔ اور وہ یہ ہے کہ فلک کو حرکت مستدیرہ دائمی حاصل ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن اب بھی ہے کہ ستاروں کو حرکت مستدیرہ حاصل ہو اور وہ فی نفسہ مستمرہ مستدیرہ بھی ہو اور وہی زمانہ کے لئے محافظ ہو۔ لہذا جب تک اس احتمال کو باطل نہ کر دیا جائے گا مطلوب پورا نہ ہوگا۔

هذا أي هو، يرتفع بها شبهة تمسك بها بعض الحكماء على انه لا يجب تخلل السكون بين الحركتين قالوا لو وجب ذلك فاذا فرض انه ما ميت حبتا الى فوق وتلاقت في الجوب بلا ساقط بحيث يماس سطحها سطحه وترجع حينئذ لا محالة فيجب توسط سكون بين حركتها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب سكون الجبل واللائم باطل اذ كل عاقل يعلم ان الجبل



لا یقف فی الجو بمصادمة الحبة فاجاب بان الحبة المرمیة الی فوق عند  
تخل الجبل تنهی حرکتها الی السكون لانقطاع الحركة الصاعدة فی ان . .  
الملاقاة وعدم الهابطة فیہ اذا الحركة لا توجد الا فی الزمان ولكنه غیر  
مانع عن حركة الجبل لان سکونہا الی ولا یستمر زمانا فانہا وان حصل  
فیہا المیلان لکنہما لیس فی انین متقاربین لیکون ما بینہما زمانا سکون  
بل ہما یجتمعان فی ان البلاقاء لعدم تدفیہما لذاتہ احدهما وهو  
المیل الصاعد وعرضیة الآخر وهو المیل الہابط الحاصل فیہما من جهة  
الجہل كالحجر المرفوع الی فوق یحس منه الرافع یلاہا ہو میلہ  
الذاتی الطبعی و یحس منه من یضم یدہ علیہ فی تلك الحالة میلہ صاعد  
ہو میلہ العرضی الحاصل لہ من جهة الرافع وحركة الجبل زمانیة و لیس  
بینہما ای یلین هذه الحركة التي توجد فی زمان و ذلك السكون الذی  
یوجد فی ان ہو میلہ اذ لك الزمان وینصرم بعدہ مہانعة ہذا خلاصة  
ما ذکرہ بعضهم لتوجیہ هذا الہفتام

## ترجمہ

ہدایت جس سے ایک شبہ دور ہوتا ہے۔ اس سے بعض حکماء نے استدلال کیا  
ہے اس مسئلہ میں کہ دونوں حرکت کے درمیان سکون کا ہونا ضروری نہیں ہے  
بعض حکماء نے کہا ہے کہ اگر یہ ضروری ہوتا تو فرض کیا جائے کہ ایک دانہ اوپر پھینکا گیا اور اس نے  
فضا میں گرتے ہوئے پہاڑ سے ملاقات کیا اس طرح سے کہ دانہ کی سطح پہاڑ کی سطح سے تماس ہو  
جائے۔ لا محالہ اس وقت دانہ واپس لوٹے گا تو اس کی حرکت ماعدہ اور حرکت ہابطہ کے درمیان  
سکون کا ہونا ضروری ہے۔ اور دانہ کا سکون دراصل پہاڑ کے سکون کو مستلزم ہے اور لازم یعنی  
سکون جبل ہابط باطل ہے اس وجہ سے کہ ہر ایک عقل والا جانتا ہے کہ دانہ کے تصادم سے پہاڑ  
فضا میں نہیں رک سکتا۔

تو اس کا جواب مصنف نے دیا کہ جو دانہ جانب فوق میں پھینکا گیا ہے پہاڑ کے نزول کے  
وقت اس کی حرکت سکون پر ختم ہوگی حرکت ماعدہ کے ختم ہو جانے کی وجہ سے ان ملاقات میں،  
اور دانہ میں گرنا نہ پائے جانے کی وجہ سے۔ اس لئے کہ حرکت صرف زمانے میں پائی جاتی ہے لیکن  
وہ پہاڑ کی حرکت کے لئے مانع نہیں ہے کیونکہ دانے کا سکون آتی ہے وہ زمانے میں ستم نہیں  
رہ سکتا۔ کیونکہ دانہ اگرچہ اس میں دونوں میل پائے جاتے ہیں لیکن یہ دونوں دو متغیر آفات



میں نہیں ہیں تاکہ دونوں کے درمیان سکون کا زمانہ لازم آئے بلکہ دونوں آپ ملاقات میں نہ ہوئے  
ہیں اس لئے کہ دونوں میں منافات نہیں ہے دونوں کی ذات میں۔ اور وہ میل صاعد اور دوسرے  
کا عارض ہونا ہے یعنی میل باابطہ جو دانہ کو جبل کی جانب سے حاصل ہوا ہے جس طرح وہ پتھر جس کو اوپر  
کی جانب اٹھایا گیا ہو دفع اس سے میل باابطہ محسوس کرتا ہے یہ اس کا میل ذاتی اور طبعی ہے۔ وہ  
شخص جو اس حالت میں اس پر ہاتھ رکھے گا وہ اس کا میل صاعد محسوس کرے گا۔ یہ اس کا عرضی  
میل ہے جو دفع کی وجہ سے اس کو حاصل ہوا ہے۔ اور جبل کی حرکت زمانی ہے۔ اور ان دونوں کے  
درمیان یعنی اس حرکت کے درمیان جو زمانے میں پائی جاتی ہے اور اس سکون کے درمیان جو اس  
آن میں پایا جاتا ہے جو زمانے کی ابتداء ہے اور اس کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ مماخت نہیں ہے۔ اس  
مقام کی توجیہ میں جو بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے یہ اس کا خلاصہ ہے۔

**شرح**

قوله بعض الحكماء: مثلاً أبو البركات بغدادی اس بات پر استدلال کیا ہے۔  
قوله تخلل السكون: یعنی تن میں جو آن وصولی اور آن لا وصول کے درمیان  
سکون کا زمانہ ثابت کیا ہے یہ مراحت نہیں ہے۔

قوله لا وجب ذلك: تو ایک بہت بڑا اثر میں لازم آئے گا جس کو شارح ان نقطوں میں بیان  
کرنا چاہتے ہیں۔

قوله فاجاب بان الحجة: شارح مہذبی اس پر اعتراض وارد کرتے ہیں کہ اگر دانہ اوپر کی  
طرف پھینکا جائے اور اوپر سے پہاڑ کی جانب نازح ہوا تو دانہ اوپر پہاڑ سے ملاقات کی صورت  
میں پہاڑ میں سکون لازم آتا ہے۔ یہ محل اعتراض ہے۔  
قوله لا انقطاع الحركة: اس کی وجہ ملاقات نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ دانہ کے صعود الی الفوق کی حرکت  
منقطع ہو جائے گی۔

قوله مدام الهابط: اور چونکہ نزول کی قوت دانہ میں نہیں ہے ان وجوہ سے دانہ میں سکون آئیگا  
قوله الا في الزمان: لہذا ان ملاقات میں دانہ کے اندر قوت باابطہ بالکل موجود نہیں ہے اس لئے  
دانہ میں سکون ہوگا۔

قوله مانع عن حركة الجبل: اوپر مصنف نے بیان کیا تھا کہ دانہ کے سکون سے جبل باابطہ میں  
سکون لازم آتا ہے۔ شارح اس کا رد کرتے ہیں

واقول فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما لا يقوم بالمتحرك بل بما يجاوره  
ويقارنه على قياس الحركة العرضية وللخصم ان يقول ان الميل الهابط



لحبة ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع  
بين وقد يجاب أيضا بأن الحبة لا تماس الجبل بل اذا وصلت رايحه اليها  
فالتفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الذي ذكرتم من  
تلاقيها فرض محال ويجوز مستلزما للمحال الذي هو وقوف الجبل و  
بان وقوف الجبل في الجو غير مستحيل بن مستبعد لكن الضرر وضرر  
الطبيعة تقتضي امورا يستبعد العقل كلها في الخلاء،

### ترجمہ

بعض نے جو ذکر کیا ہے اس میں مجھ کو اعتراض ہے اس لئے کہ میل عرضی سے  
مراد وہ ہے جو متحرک ٹکے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ قائم ہو اس کے ساتھ جو محاذ اور  
مقارن ہو جس طرح حرکت عرضی میں ہوتا ہے۔ اور مقابل کے لئے اجازت ہے کہ وہ کہے کہ جب  
کامیل باطل اس قبیل سے نہیں ہے۔ اور اس کے اور میل صاعد کے درمیان فرق جو مرئیاں  
واضح ہے۔ اور نیز جواب دیا گیا ہے کہ دائہ جبل سے تماس ہی نہیں ہو سکتا بلکہ جب میل کی ہوا اس  
تک پہنچے گی تو رک جائے گا پھر واپس آجائے گی جبل کے اس کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی،  
یہی وہ ہے جس کو تم نے دونوں کی تلاقی کہا ہے یہ ایک محال کا فرض کر لینا ہے اور اس محال کا  
دوسرے محال کو مستلزم ہونا جائز ہے اور وہ وقوف جبل ہے۔ اور نیز پہاڑ کا فضا میں وقوف  
کرنا محال نہیں بلکہ مستبعد ہے لہذا ضرورت طبیعیہ ایسے امور کا تقاضہ کرتی ہیں کہ جن کو عقل خلا  
میں مستبعد مانتی ہے۔

### تشریح

قولہ فیہ بحثہ : بعض نے جو کہا ہے جس کو شارح نے ادبہ اجاب کے  
عنوان سے بیان کیا ہے اس میں بحث ہے۔

قولہ فرض محال : جس کو تم نے اپنے استدلال میں پہاڑ سے چھو جانا فرض کر لیا ہے۔  
قولہ قبل الوصول الى الجبل : جو پہاڑ کی حرکت کی تیزی اور بھاری ہونے کی وجہ سے پہاڑ سے  
بہت پہلے دائہ مذکورہ پہنچا جائے گی۔

قولہ وهو وقوف الجبل : ظاہر ہے کہ محال ہے مگر یہ ایک محال چیز فرض کرنے سے لازم آیا  
ہے لہذا اجائز ہے۔

قولہ يستبعدها العقل مثلا خلا ہی کو لیجئے کہ طبیعیات کی ضرورت میں سے خلا کو محال کہنا  
پڑا۔ حالانکہ خلا کا وجود کہنا پڑا۔ مگر شاید یہ کہ اس کا انکار کرنا پڑا۔



## فصل

### فی ان الفلک متحرک بالارادة

لان حرکتہ الذاتیۃ لو لم تکن ارادیۃ لکانت اما طبعیۃ او قسریۃ لا جائز ان تكون طبعیۃ لان الحركة الطبعیۃ هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وذلك ای کل من الهرب والطلب فی الحركة المستدیرة محال اما انه لا یکن ان تكون هربا فلان کل نقطة المناسبت ان یقال کل وضع یتحرک عنها الجسم بالحركة المستدیرة فحركة عنها توجبها الیها والهرب عن الشیء بالطبع استحال ان یكون توجهها الیها ،

## فصل

اس کے بیان میں کہ فلک متحرک بالارادہ ہے

اس لئے کہ فلک کی حرکت ذاتیہ اگر ارادی نہ ہوگی۔ تو یا طبعی ہوگی یا قسری۔ طبعیہ ہونا جائز نہیں ہے اس لئے کہ حرکت طبعیہ حالت منافرت سے ہرب اختیار کرتی ہے اور مناسب حالت کی طالب ہوتی ہے۔ اور یہ یعنی ہر ایک ہرب و طلب حرکت مستدیروہ میں محال ہے۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ ہرب ممکن نہیں ہے تو اس لئے کہ ہر نقطہ مناسب یہ ہے کہ کہا جائے ہر وضع جس سے جسم حرکت مستدیروہ کے ذریعہ حرکت کرتا تو اس کی حرکت اس سے اس کی جانب توجہ کرنا ہے۔ اور طبعاً کسی چیز سے بھاگنا محال ہے کہ وہ مطلوب بن سکے۔

تشریح | قولہ اما طبعیۃ بہ حرکت طبعیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ حرکت فلک کی اس قوت سے صادر ہوگی جو خارج سے استفادہ نہ ہو نیز اس کو شعور نہ ہو اور حرکت قسریۃ فلک کی وہ حرکت ہے جو اس قوت سے فلک کو حاصل ہے جو فلک سے خارج ہے۔ اور فلک کی حرکت ارادیہ وہ حرکت ہے جو فلک کی قوت سے حاصل ہے اور خارج سے استفادہ نہ ہو۔ نیز یہ کہ اس کو شعور نہ ہو۔

قولہ فی الحركة المستدیرة محال ؛ کیونکہ فلک حرکت علی الاستدارہ کرتا ہے لہذا ایک حالت سے ہرب اور دوسرے حالت کی طلعت بھی اس کے لئے محال ہے۔



قولہ فلان کل نقطۃ : شارح کا کہنا ہے کہ نقطہ فلک میں فرض فارض کے بعد حاصل ہوتا ہے اور وضع فلک کو بالفعل حاصل ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ فلان کل وضع کہتے۔  
 قولہ توجہ الیہا : اس وجہ سے کہ جب فلک گول ہے تو جس مقام کو ترک کیا ہے گویا اس وقت اس مقام کی طرف رجوع کر رہا ہے۔  
 قولہ ان یکون توجہا الیہا : کیونکہ اگر طلب کرے گا طبعاً تو اس سے ہر ب طبعاً درست نہ ہوگا کیونکہ یہ لازم آئے گا کہ شے واحد طبعاً اس کی طالب بھی ہے اور اس سے اعراض بھی کر رہی ہے اور یہ باطل ہے۔

فان قلت لو کان ترک کل وضع فی الحركة المستدیرة عین التوجہ الی ذلك الوضع لاستحالة کون حركة الفلک مرادیة ایضاً والان کان ذلك الوضع مراداً و غیر مراد فی حالة واحدة قلت یجوز ذلك من جهتين فان الحركة اذا کان له شعور جائز ان یختلف اعراضه بخلاف ما اذا کان علایم الشعور اذ لا یتصور هناك اختلاف الجهات والاعراض وهمنا بحث لاننا لانسلم ان ترک کل وضع هو التوجہ الی ذلك الوضع بل انی مثله ضرورية الغد ام ذلك الوضع وامتناع اعادة المعدوم،

## ترجمہ

تو اگر اعراض کر و تم کہ حرکت مستدیرہ میں ہر وضع کو ترک کرنا بعینہ اس وضع کی جانب توجہ کرنا ہے لہذا فلک کی حرکت کا ارادہ ہونا محال ہے نیز، ورنہ لازم آئے گا کہ یہی وضع مراد بھی ہے اور غیر مراد بھی ہے ایک ہی حالت میں۔ تو میں جواب دوں گا کہ یہ جائز ہے دو وجہ سے اس لئے کہ مبدأ حرکت میں اگر شعور ہے تو جائز ہے کہ اس کی اعراض مختلف ہوں۔ بخلاف اس کے کہ وہ عدم الشعور ہو۔ کیونکہ عدم الشعور میں اعراض و جہات کا اختلاف نہیں پایا جاسکتا۔ یہاں پر ایک دوسرا اعراض بھی ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر وضع کو ترک کرنا بعینہ اس وضع کی جانب توجہ کرنا ہے بلکہ توجہ اس کے مثل کی طرف ہوتی ہے۔ کیونکہ بجا ہے وہ وضع تو معلوم ہو گئی اور یہ بھی بدیہی ہے کہ معدوم کا اعادہ محال ہے۔  
 نتیجہ ۱۰۔ قولہ قلت : کہ فلک کی حرکت ارادی میں یہ جائز ہے کہ ایک ہی وضع مراد بھی ہو اور غیر مراد بھی ہو۔ دو جہت سے۔ ایک جہت سے جو وضع مراد ہو دوسری جہت سے وہی وضع سے غیر مراد ہو۔



قولہ انعدام ذلك الوضع : اور اب جس وضع کو وہ طلب کر رہا ہے وہ وضع اس کے علاوہ ایک دوسری وضع ہے ۔

واما انہا لیست طالبتہ بل طلبا لحالة ملائمة فلان کل وضع یتحرك الیہا الجسم بحركة المستدیرة فحركة الیہ ہر بہ عنہ والتوجه الی الشیء بالطبع استحالة ان یكون ہر با عنہ ولان الطبيعة اذا وصلت الجسم بالحركة الی الحالة المطلوبة اسكنتہ قیل انما یلزم ذلك اذا كانت الحالة المطلوبة امر او مراءا الحركة یتوصل بہا الیہ واما اذا کان المطلوب بانطبع نفس الحركة فلا وقد یجاب بان الحركة لیست مطلوبة لذاتہا بل لغيرہا فانہا لذاتہا تقتضی التادی الی الغير فیکون المطلوب ذلك الغير ویکون ان یقال لا یلزم السكون الا اذا لم یستعد الفلک بواسطة نیل الحالة المطلوبة لارتياد حالة اخرى وھلم جرا الی غیر النہایة حتی کلما حصلت لہ حالة مطلوبة یستعد لحالة اخرى یطلبہا فلن ذلك یتحرك دائما والمستدیر الفلکیة لیست كذلك

ترجمہ

اور ہر حال یہ دعویٰ کہ حرکت مستدیرہ طالب نہیں ہوتی تو وہ طلب کرنا ہوتا ہے مناسب حال کو، کیونکہ ہر وہ وضع جس کی طرف متحرک جسم اپنی حرکت مستدیرہ

کے ذریعہ حرکت کرتا ہے تو اس کی حرکت اس کی طرف اسی سے ہر بہ ہوتا ہے اور شے کی طرف طبعاً توجہ محال ہے اس سے بھاگا جانا۔ اس سے کہ طبیعت نے جب جسم کو حرکت کے ذریعہ حالت مطلوبہ تک پہنچا دیا تو اس کو ساکن کر دے گی۔ کہا گیا ہے کہ یہ اس وقت لازم آتا ہے جبکہ امر مطلوب حرکت کے سوا کوئی دوسری چیز ہو جس کی طرف حرکت کے وسیلے سے جانا چاہتا ہو۔ اور ہر حال جب کہ طبعاً نفس حرکت ہی مقصد ہو تو سکون کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ طبیعت فلک کے لئے حرکت بذاتہ مطلوب نہیں ہے بلکہ مطلوب غیرہ ہے۔ اس لئے کہ وہ لذاتہ تادی الی الغير کا تقاضہ کرتا ہے تو دراصل مطلوب غیر ہوا،

اور ممکن ہے کہ اس کا رد کیا جائے کہ سکون لازم نہیں آتا لیکن اس صورت میں مطلوبہ حالت کے پالنے کے واسطے سے فلک دوسری حالت کے طلب کرنے کے لئے مستعد نہ ہو اور اسی طرف غیہ نہایت تک سلسلہ قائم کر لیجئے۔ حتیٰ کہ جب کبھی بھی فلک کو حالت مطلوبہ حاصل ہوگی تو وہ . . . . . دوسرے حالت کے لئے جو کہ مطلوبہ ہے مستعد ہو جائیگا۔ اور



## شرح

اسی وجہ سے وہ دائم حرکت کرتا ہے۔ اور فلک کی حرکت مستدیرہ اس طرح پر نہیں ہے۔  
 قولہ استکنتہ: کیونکہ جب طبیعی جسم فلکی کو حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حالت  
 مطلوبہ تک پہنچا دیگی۔ تو اس کو سکون دے گی۔ اور اگر سکون عطا نہ  
 کرے گی تو لازم آئے گا کہ محرک نے جسم کو اس کے طبعی مقام تک نہیں پہنچایا۔  
 قولہ قیل: اس اثر اخص کا تعلق مصنف کے قول استکنتہ سے ہے۔

قولہ تادی الی الغیر: یعنی حرکت جسم متحرک کو حرکت کے ذریعہ غیر تک پہنچاتی ہے۔  
 قولہ ذلک الغیر: یعنی حرکت جسم متحرک پہنچا جائے گا تو سکون لازم بہر حال آئے گا۔  
 قولہ غیر النہایت: قد یجاب الخ میں دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کو ثابت کیا ہے۔ اور  
 اب یکن ان یقال سے سکون کے ثبوت کی نفی کرتے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ فلک میں دونوں حرکتوں کے درمیان سکون اس وقت لازم آسکتا ہے جب  
 فلک اگلی حالت کے لئے استعداد نہ رکھتا ہو۔ اور جب حالت مطلوبہ اس کو حاصل ہو جائے گی تو  
 اگلی حالت کے لئے مستعد ہو جائے گا اس لئے درمیان میں سکون کی نوبت نہیں آئے گی۔ اسی  
 طرح یہ سلسلہ لا نہایت تک چلے گا۔

قولہ یخرب دائما: اور جب امر خدا لاحق ہو جائے گا تو اس کے باوجود کہ حالت ملائمہ مطلوبہ  
 اس کو حاصل ہوگی مگر امر خدا کے ذریعہ عاجز ہو کر فنا ہو جائے گا۔ فلاسفہ اسباب پر بحث کر کے  
 حرکت فلک کو دائمی کہتے ہیں۔ اور اسلام مسبب الاسباب کے امر کے تحت عالم کو فانی  
 اور عبادت کہتا ہے۔

ولاجاز ان تكون تسریة لان القسری علی خلاف میل یقتضیه الطبع  
 لخصیث لا طبع لا قسری فیہ بحث اذ لا یلزم من عدم کون حرکتہ المستدیرہ  
 طبعیة ان لا یكون میل طباعی مخالف لهذا الحرة،

## ترجمہ

اور فلک کی حرکت کا قسری ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ قسری اس میل کے  
 خلاف ہوتا ہے جس کا تقاضہ طبیعت کرتی ہے لہذا جس جگہ طبیعت نہیں ہے  
 وہاں قسری بھی نہیں پایا جائے گا۔ اور اس میں بحث ہے کیونکہ لازم نہیں آتا فلک کی حرکت  
 مستدیرہ طبعی نہ ہونے سے کہ اس میں میل طباعی بھی نہ پایا جائے جو اس حرکت کے مخالف ہو



## تشریح

قولا يقتضيه: یعنی قوت قسری طبعی میل کے تقاضے کے خلاف حرکت کرے۔

قولا ولا قسرا: وہاں قوت قاسرہ کے اثر نہ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا

قولا معانہ لہذا: الحركة: میل طبعی وہ قوت ہے جو جسم میں موجود ہو مگر اس کو شعور نہ ہو۔ میل طبعی اس قوت جو جسم کے اندر موجود ہو۔ مگر اس سے عام ہو کہ اس میں شعور ہے یا نہیں۔ میل طبعی خاص ہے اور میل طبعی اس کے مقابلے میں عام ہے اور خاص کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں آیا کرتی۔ جیسا کہ انسان سے انسان کی نفی ہوتی ہے مگر حیوان کی نفی نہیں ہوتی۔ کیونکہ انسان فرس و غنم وغیرہ پر بھی صادق آتا ہے اور یہ حیوان ہیں۔ لہذا ممکن ہے خاص نہ پایا جائے، یعنی میل طبعی، مگر اس میل طبعی کے نہ پائے جانے کی نفی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے ممکن ہے فلک میں میل طبعی ایسا موجود ہو تو حرکت فلک کے دائمی ہونیکا مقتضی ہو۔

## فصل

فی ان القوة المحركة للفلک يجب ان تكون مجردة عن المادّة

لان القوة المحركة للفلک تقوى على افعال ای دورات غیر متناہیہ بحسب العدد ولا شی من القوی الجسمانیة المتشابهة الحالة فی الجسم البسیط المنقسمة بالنقسامه كذلك فالمحركة للفلک لیست قوة جسمانیة وانما قلنا ان القوة الجسمانیة البدنیة لا تقوى على تحريك غیر متناہیة لان کل قوة جسمانیة ذکرناها فہی قابلة بتجزی الجسم للتجزی الى اجزاء کل منها قوة والجزء ای کل جزء منها بالنسبة الى جزء الجسم لبقوى على شی نسبتہ الى الكل القوة بالنسبة الى کل الجسم كنسبة جزء الجسم الى کلہ

## فصل

اس بیان میں کہ قوت محرکہ فلک کے لئے واجب کہ مجرد عن المادہ ہو

کیونکہ فلک کی قوت محرکہ ایسے افعال پر قادر ہوتی ہے یعنی دور پر جو غیر متناہیہ ہوتے ہیں باعتبار عدد کے بھی اور قوی جسمانیہ میں سے کوئی مراد قوت جسمانیہ سے متشابه ہے جو اس جسم میں حلول کئے ہوئے ہوتی ہے جو بسیط ہو۔ اور وہ قوت جسم کی تقسیم سے منقسم ہو جاتی ہے ایسی نہیں ہے۔ لہذا



نتیجہ یہ نکلا کہ اس قوت محرکہ فلک کی قوت جسمانیہ نہیں ہے۔ اور ہم نے کہا ہے کہ قوت جسمانیہ مذکورہ غیر متناہیہ تحریکات کی قوت نہیں رکھتی اس لئے کہ ہر قوت جسمانی جس کا ذکر ہم نے ابھی کیا ہے پس وہ قبول کرنا والی ہے جسم کی تجزی سے تجزی کو ان اجزائی طرف کہ ہر جز ایک قوت ہے اور جز یعنی اس کا ہر جزہ جزہ جسم کی نسبت سے قوت رکھتا ہے ایسی چیز پر کہ اس کی نسبت کل قوت کے اثر کی طرف بہ نسبت کل جسم کے وہی ہے جو جسم کی نسبت کل جسم کے ساتھ ہے

**تشریح** | قولہ فصل: اس فصل میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ فلک کی قوت محرکہ مجرد عن الماد ہے اس سے پہلے والی فصل میں فلک کی حرکت کو ارادی ہونا بیان کیا ہے۔ اس نفس میں قوت مجردہ کو مجرد ہونا ثابت کرنا چاہتے ہیں مطلب یہ ہے کہ فلک میں ایسا نفس ہے جو مادہ سے مجرد ہے اور فلک کے ساتھ اس کا خلق تدبیر اور مدبر فلک ہونے کا ہے۔ مگر اس محرکے محرک بعیدان کی مراد ہے۔

قولہ تقویٰ: یہ تاثر کے معنی میں ہے۔ یعنی ایسی افعال پر قوت اثر کرتی ہے۔

قولہ لیست: لہذا وہ قوت نفس مجردہ کا نام ہے۔

قولہ ذکرناھا: بار بار مصنف الذی ذکرناھا دہراتے ہیں۔ مقصود ان کا یہ ہے کہ قوت جسمانیہ سے قوت متناہیہ ہماری مراد ہے۔ عام قوت جسمانی مراد نہیں ہے۔

قولہ قابلیت: جس طرح جسم جزہ میں تقسیم ہو جاتا ہے یہ قوت بھی منقسم ہو جاتی ہے۔

قولہ کل منها قوت: اور اگر جز میں قوت تقسیم نہ کریں گے تو خرابی یہ لازم آئے گی کہ اسی کے جز اور

کل میں فرق ہو جائے گا نام میں بھی اور وصف میں بھی، جس طرح پانی پورے دریا کا پانی ہے۔ یعنی کلی اور ایک قطرہ بھی پانی ہے یعنی جز، اور تاثیر بھی ایک ہے۔ اسی طرح اس قوت کے کلی اور جز میں بھی نام و کام میں اتحاد پایا جانا چاہئے۔

قولہ کنسبہ جزء: مطلب یہ ہے کہ اگر یہ جز قوت مجموعہ قوت کا دسواں حصہ ہے تو جس جز میں یہ قوت ہے وہ جز بھی پورے جسم کا دسواں حصہ ہونا چاہئے جو تناسب جز قوت اور کل قوت میں پایا جائے وہ وہی ہو جو تناسب جز جسم اور کل جسم کے درمیان پایا جاتا ہے۔

والجملۃ تقویٰ علی مجموع تلك الاشياء والادکان الجزء ای جزء القوة بالنسبة الی جزء الجسم مساوی بالکل ای کل القوة بالنسبة الی کل الجسم او اکثر منه فی التأثير هذا خلف اذ لا تفاوت بین الجسمین البسطين المتفاوتین صغراً وکبراً فی قبول الحركة الا باعتبار قوتین حلتا فیہما



ناذا قطع النظر عن القوتين كان الجسمان متساويين في قبول الحركة  
ولم يكن لزيادة قدام الجسم اثر فلا تفاوت هناك الا في المحركين  
فيجب التفاوت في الحركتين على نسبة تفاوتهما،

## ترجمہ

اور مجموعہ قوت ان آثار کے مجموعہ پر قادر ہوتی ہے۔ ورنہ البتہ ہر جزر یعنی قوت  
کا جزر جسم کے جزر کی بہ نسبت کل کے مساوی ہو گا۔ یعنی کل قوت بہ نسبت کل  
جسم کے تاثیر میں، اور یہ خلاف واقع ہے۔ اس لئے کہ دو جسم بسیط میں کوئی فرق نہیں ہوتا، جو  
دونوں کہ چھوٹائی اور بڑائی میں مختلف اور متفاوت ہوں حرکت کے قبول کرنے میں، لیکن اس  
قوت کی وجہ سے کہ جو قوت ان جسموں میں حلول کے ہوئے ہوتی ہے۔ پس جب دونوں قوتوں  
سے قطع نظر کر لیا جائے تو دونوں جسم حرکت کے قبول کرنے میں مساوی ہوں گے۔ اور زیادتی  
جسم کا اس میں کوئی اثر نہ ہو گا۔ لہذا یہاں کوئی تفاوت نہیں لیکن دونوں کے محرکوں میں پس واجب  
ہے تفاوت دونوں حرکتوں میں دونوں کے تفاوت کے مطابق،

## تشریح

قولہ ہذا خلف: کیونکہ اس میں ضعیف کی مساوات قوی کے ساتھ قوی سے  
زائد کے ساتھ لازم آتی ہے۔

اگر قوت کے جزر کے افعال اور آثار میں وہ نسبت جو قوت کے جزر اور کل میں ہے مثلاً ایک اور دوسرے  
کی نسبت ہے، یہ نہ ہو، تو اس کی متعدد صورت ہے۔

(۱) جزر قوت بالکل افعال و آثار پر قادر نہ ہو۔ اور کل قوت میں افعال و آثار پر قادر نہ ہو  
تو یہ دونوں صورتیں ظاہر البطلان ہیں کیونکہ اگر اس سے افعال و آثار اگر صادر نہیں ہوتے ہیں  
تو وہ قوت ہی نہیں ہے۔ حالانکہ اس کو قوت فرض کی ہے۔ لہذا خلاف مفروضہ کے باعث باطل  
ہے۔ چونکہ یہ دونوں صورتیں بالکل ظاہر تھیں۔ اس لئے شارح نے ان کو ذکر نہیں کیا۔

(۲) جزر قوت کل قوت کے افعال و آثار پر قادر ہو۔ اس احتمال کو ماتن نے بیان کیا۔

(۳) جزر قوت کل قوت کے افعال و آثار کے مقابلے میں زائد افعال و آثار پر قادر ہو، اسے  
شارح نے ذکر کیا کہ جزر کل سے بڑھ جائے۔ یہ چار احتمال ہے اور سب باطل ہیں۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا  
کہ جو نسبت جزر قوت اور کل قوت میں ہوگی وہی نسبت ان کے افعال و آثار میں بھی ہوگی۔

قولہ فی الصغی: اور دونوں قوت مانعہ سے خالی ہوں۔

قولہ فی قبول الحركة: اس وجہ سے کہ جسم بسیط بحیثیت جسم بسیط کے نہ حرکت کا تقاضہ کرتا  
ہے اور نہ سکون کا۔ اس لئے اگر دونوں جسم میں چھوٹے بڑے کا فرق ہے تو حرکت کے قبول کرنے



میں کوئی فرق اور تفاوت نہیں ہوگا۔ ہاں قوت محرکہ کی وجہ سے فرق ضرور واقع ہو سکتا ہے۔  
 قولہ الجسمات : بسیط جو صغیر و کبیر میں ایک دوسرے سے متفاوت ہے۔  
 قولہ علی نسبتہ : یعنی اگر قوت میں ایک اور دوسری کی نسبت سے تو یہی نسبت حرکتوں میں بھی  
 پائی جائے گی۔ اور اگر تفاوت پانچ اور دس کا ہے تو یہی نسبت ان کی حرکتوں میں بھی پایا جاتا  
 ہے وغیرہ، لہذا معلوم ہوا کہ دونوں میں مساوات باطل ہے۔

ومتی کان كذلك فالمجموع ای القوة كلها لا تقوى علی غیر المتناهی لان  
 الجزء منها اما ان يقوى علی جملة متناهية من مبداء معين او علی  
 جملة غیر متناهية والثانی باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبدء  
 علی ما هو من ائد فیلزم الزیادة علی المتناهی المتسق النظام هذا خلف  
 قيل لعله انما قیل غیر المتناهی بالمتسق النظام لان الزیادة علی غیر  
 المتناهی اذ لم یکن الانتظام متسقا غیر مستحيلة كالشهور والسنین  
 الماضية فانها غیر متناهيتين مع ان الشهور اکثر من السنین وكن احکم  
 الالوف المتضاعفة والمأت المتضاعفة الی غیر النهایة،

**ترجمہ** اور جب ایسا ہے تو مجموع یعنی مجموع قوت غیر متناہیہ پر قدرت نہیں رکھے گی۔  
 اس لئے کہ اس کا ایک جزو یا مجموع متناہی پر طاقت رکھے گا مبداء معین سے  
 یا جملہ غیر متناہیہ پر، اور ثانی صورت باطل ہے۔ اس لئے کہ مجموع اس مبداء سے قوت رکھتا ہے  
 یا ہوزائد پر۔ پس غیر متناہی متسق النظام پر زیادتی لازم آتی ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور  
 کہا گیا ہے کہ شاید مصنف نے متسق النظام کی قید غیر متناہی میں اس لئے لگائی ہے کہ غیر متناہی  
 پر زیادتی جب کہ وہ متسق النظام نہ ہو، محال نہیں ہے۔ جیسے شہور اور سال ماضیہ۔ پس یہ دونوں  
 غیر متناہی ہیں۔ اس کے باوجود کہ مہینہ سالوں سے زائد ہیں۔ یہی حکم الوف متضاعفہ اور مأت متضاعفہ  
 الی غیر النهایہ کا بھی ہے۔

**شرح** قولہ الزیادة علی غیر : غیر متناہی جہت میں اور یہ وہ جہت ہے جس پر جزو قوت  
 طاقت رکھتا ہے۔

قولہ قبل : اس کے قائل شارح قدیم ہیں۔



وتوضیحه ان المراد بكون غير المتناهي متسق النظام ان يكون امتدادا  
واحدا متصلا في نفسه ولا يلزم من اتصال الزمان في نفسه اتصال  
الشهور والسنين لانها لا يحصلان الا باعتبار العد والعارض للجزء  
المفروض للزمان ولا يبقى حينئذ الاتصال والاتصاف وما قبل من انه  
يوجد عليه ما لا يندفع عنه وهو ان الاتصاف حينئذ لا يوجد في اجزاء  
الحركة، اقول يمكن دفعه بالمطلوب موقوف على اتصاف الحركة في نفسها  
وهو حاصل ولا ينافيه عدم اتصافها باعتبار العد والعارض لاجزائها  
المفروض

ترجمہ

اس کی وضاحت یہ ہے کہ غیر متناہی متسق النظام سے مراد یہ ہے کہ امتداد واحد  
متصل واحد فی نفسہ ہو۔ اور زمانے کے متصل بنفسہ ہونے سے مہینوں اور

سالوں کا متصل ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ یہ دونوں نہیں حاصل ہوتے مگر اس عدد سے  
جو زمانہ کے اجزاء مفروضہ کو عارض ہوتا ہے۔ اور اس وقت اتصال والاتصاف باقی نہیں رہتا۔  
اور وہ جو کہا گیا ہے کہ اسپر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس کو دفع نہیں کیا جاسکتا۔ وہ یہ ہے  
کہ اس صورت میں اجزاء حرکت میں بھی اتصال باقی نہ رہے گا۔ تو میں کہوں گا۔ کہ اس کا جواب  
مکن ہے بایں طور کہ مطلوب اتصاف حرکت فی نفسہ پر موقوف ہے اور وہ حاصل ہے عدد کے  
اجزاء مفروضہ کے اعتبار سے اس کا متسق متصل نہ ہونا اس کے منافی نہیں ہے۔

شرح

قوله توضیحه: یہ کلام شارح حرزبانی کے کلام سے اخذ کیا گیا ہے۔  
قوله من السنین: یعنی زمانہ امر واحد متصل النظام فی نفسہ اس کے امتداد اور

اتصال میں کسی کا واسطہ درمیان میں نہیں ہے۔ اس کے برخلاف زمانے کے اجزاء میں سے کسی پر  
سال اور کسی پر ماہ کا جو اطلاق کیا جاتا ہے یہ عدد کے واسطے سے اجزاء زمانے کو عارض ہوتے  
ہیں۔ لہذا سال اور ماہ فی نفسہ متصل واحد اور ممتد نہیں ہیں۔

قوله حينئذ: یعنی جس وقت اس بات کو تسلیم کر لیا گیا کہ زمانے کے اتصال فی نفسہ سے مہینوں  
اور سالوں کا متصل ہونا لازم نہیں آتا۔ بلکہ یہ دونوں زمانے کو عدد کے واسطے سے عارض ہوتے  
ہیں۔ لہذا سال و ماہ میں اتصاف فی النظام نہیں پایا جاتا تو اس وقت یہ اعتراض بلکہ منع کیا جا  
سکتا ہے کہ اس صورت میں تو پھر اجزاء حرکت میں بھی اتصال نہ پایا جائے گا۔ لہذا اجزاء متسق  
النظام کے قبیل سے نہ باقی رہیں گے۔

قوله لا ينافيه: کیونکہ دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ اول حرکت کا فی نفس متسق النظام ہونا۔ دوم



حرکت میں اجزاء کا فرض کرنا، پھر ان مقررہ اجزاء میں عدد کو عارض ہونا فرض کیا جائے۔ ان دونوں چیزوں کے فرض کرنے کے بعد حرکت میں التماس و انتظام باقی نہ رہے گا۔ دونوں باتیں الگ الگ ہیں متعلق النظام ہونا باعتبار ذات حرکت کے ہے اور متعلق النظام نہ ہونا باعتبار فرض اجزاء اور فرض عدد کے ہے۔ دو حیثیتوں کے دو متضاد حکم شئ واحد لاگو کئے گئے ہیں، تو اس میں کوئی منافات نہیں ہے۔ لہذا وہ حرکت جو جس کے لئے زمانہ مقدار ہے وہ فی نفسہ متعلق النظام ہے۔ اسی طرح زمانہ فی نفسہ متعلق النظام ہے اگر عدد عارض کی وجہ سے اس کا اتصال و التماس ختم ہو جاتا ہو تو یہ منافات نہیں ہے۔

وقد يقال يمكن ان يكون المراد بالتسامق النظام عدم الانقطاع ويعني بالزيادة على غير المتناهي العدايم الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه وذلك لانهم فيها نحن فيه لفرض وقوع التحريكين من مبدأ واحد ويكون هذا القيد احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في جهة التناهي فانها غير مستحيلة بل واقعة كسلسلين من الحوادث الغير المتناهية مبتدأتين من مبدأين مختلفين احدهما من يوم و الاخرى من يوم اخر قبل ذلك اليوم او بعده ،

**ترجمہ** اور کہا جاتا ہے کہ ممکن ہے کہ مراد متعلق النظام سے عدم انقطاع ہے اور غیر متناہی پر زیادتی سے مراد عدم تناہیم الانقطاع سے جانب عدم تناہی میں زیادتی کا قطع نہ ہونا ہے۔ اور جس میں ہم بحث کرتے ہیں اس میں یہ لازم آتا ہے ہمارے فرض کرنے کی وجہ سے مبدأ واحد سے دو تحریکوں کا واقع ہونا اور یہ قید متعلق النظام احتراز ہوگی جانب تناہی میں غیر متناہی پر زیادتی سے۔ کیونکہ یہ محال ہے نہیں، بلکہ واقع ہے۔ جیسے دو سلسلے غیر متناہی حوادث کے جو کہ دو مختلف مبدؤں سے شروع ہوتے ہوں۔ دونوں میں سے ایک یوم سے اور دوسرا سلسلہ یوم آخر سے جو اس یوم سے ایک دن پہلے یا بعد میں ہو۔

**مشعر** قولہ فیما نحن فیہ : یعنی زیادتی جانب غیر متناہی میں لازم آتی ہے اس مسئلے کہ جس میں ہم بحث کر رہے ہیں معنی فنک کی حرکت میں ،

قولہ لفرض وقوع : دو تحریکوں سے مراد وہ جو مجموعہ قوت پر قادر ہے اور وہ جس پر جزر قوت قادر ہے قولہ او بعد : یعنی حوادث غیر متناہیہ کے دو سلسلے فرض کئے جائیں اور دو مختلف مبدؤں سے



فرض کئے جائیں اور سلسلہ یوم سے شروع کیا جائے اور دوسرا یوم آخر سے پہلے سے ہو یا اس یوم سے بعد میں ہو تو ان دونوں سلسلوں میں جانب عدم تنہا ہی میں اضافہ محال ہے مگر جانب مبدائی میں اضافہ جائز ہے۔

والدلیل علی هذا ان المصنف لم یکن یزید فی جهة عدم التناهی ولا بد من ذکره لهما ذکرنا ان الزیادة بدونه غیر مستحیلة واما الاتساق بمعنی الاتصال وان کان واجب الذکر ایضا لعدم الاستحالة بدونه الا ان المصنف ترک ذکره نظیرا لظهوره فی الحركة اقول زیادة غیر متناه علی غیر متناه انما یستحیل اذا کان امتدادین مبدئیا واحدا فان لم یكونا امتدادین کا عداد الشهور والسنین اولم یکن مبدئیا واحدا کما اذا اعتبر خط غیر متناه مبداء وسط خط کذا فلا استحالة فی الزیادة البتة کمرأة ولا یبعد ان یکون قوله المتسق النظام اشارة انی هذین القیدین وقد یقال لا نسلم ان التفاوت واقع فی الطرف المقابل للمبداء الفرضی حتی یلزم المحال لم یجوز ان یقع التفاوت فی الخلال لاختلاف حرکتین فی السرعة والبطء

ترجمہ

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ مصنف نے زیادتی جانب عدم تنہا ہی کی قید کا ذکر نہیں فرمایا ہے۔ حالانکہ اس کا ذکر نا ضروری تھا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے کہ زیادتی اس کے بغیر محال نہیں ہے۔ اور بہر حال اتساق بمعنی اتصال نیز واجب الذکر تھا کیونکہ اس کے بغیر زیادتی محال نہیں ہوتی۔ لیکن مصنف نے اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے ذکر کو ترک فرما دیا ہے۔ میں کہتا ہوں غیر تنہا ہی پر غیر تنہا ہی کی زیادتی محال ہے جب کہ وہ دو ایسے امتداد ہوں جن کا مبداء ایک ہو جس طرح کہ ایک خط غیر تنہا ہی کا اعتبار کیا جائے جس کا مبداء خط غیر تنہا ہی کا وسط ہو۔ تو مذکورہ زیادتی میں کوئی استحالة نہیں ہے اور بعید نہیں ہے کہ مصنف کا قول متسق النظام انہیں دونوں قیدوں کی طرف اشارہ ہو۔

اور کہا جاتا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے زیادتی مبداء مفروض کے طرف مقابل میں زیادتی پائی جاتی ہے تاکہ محال لازم آئے۔ ایسا اس لئے ممکن نہیں کہ تفاوت درمیان میں واقع ہو کیونکہ دونوں ..



حرکتیں سرعت اور بطور میں مختلف ہیں۔

**تشریح**

قولہ غیر مستحیلہ : یعنی زیادتی کا محال ہونا اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ زیادتی جہت عدم تنہائی میں کی جائے۔ لیکن اگر غیر تنہائی سلسلہ کے مبداء میں زیادتی کی جائے تو وہ ممکن ہے محال نہیں ہے۔

قولہ اماالاتاق : یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر لفظ اتاق سے عدم انقطاع کے معنی مراد لے جائیں گے تو پھر اتاق کے معنی اتصال کے نہیں لے جاسکتے۔ حالانکہ اتاق کے معنی اتصال کے لینا ضروری ہیں۔ کیونکہ اگر اتصال کے معنی نہ مراد لے جائیں تو محال لازم نہ آئے گا۔ اسی اعتراض کا شارح جواب دیتے ہیں۔

قولہ کا عدد الشہور : کہ ان دونوں کا سلسلہ ایک ہی ہوا کرتا ہے۔

قولہ ولا یبعد : شارح مصنف کی طرف سے تاویل کرتے ہیں۔

قولہ لاختلاف الحوکتین : یعنی اس جسم کی حرکت جس میں کل قوت ہے اور جز جسم کی حرکت جس میں کل قوت کا جزر پایا جاتا ہے۔

فعلم ان الجزء یقوی علی جملة متناہیة والجزء الآخر مثله فالجموع لا یقوی علی غیر المتناہی لان انضمام المتناہی الی المتناہی بمرات متناہیة لا یوجب اللاتناہی وانما كانت مرات الانضمام متناہیة لان القسمة الخارجیة الممكنة للجسم متناہیة وما قبل من ان الجسم قابل للقسمة الی غیر النہایة فقد سبق تحقیقہ علی وجه لا ینافی ما ذکرناہ، فثبت ان کل ما یقوی علیہ القوة الجسمانیة من الحركات فهو متناہی

**ترجمہ**

پس معلوم ہوا کہ جزر جملة متناہیہ پر قادر ہے اور دوسرا جزر بھی اسی طرح جسم

تنہائی کی طاقت رکھتا ہے۔ لہذا پس ان مجموعہ غیر تنہائی پر طاقت نہیں رکھ

سکتا۔ کیونکہ ایک تنہائی کا انضمام دوسرے تنہائی کے ساتھ تنہائی مراتب کے ذریعہ لاتناہی کو

واجب نہیں کرتا اور انضمام کے مراتب تنہائی ہیں کیونکہ جسم کی تقسیم خارجی ممکنہ تنہائی میں ہے

اور وہ جو کہا گیا ہے کہ جسم تقسیم کو لایا الی نہایہ قبول کرتا ہے تو اس کی پوری تحقیق اس طور پر گذر

چکی ہے جو ہمارے اس بیان کے منافی نہیں ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ قوت جسمانیہ جس پر قادر



ہے، حرکات میں سے تو وہ سب متناہی ہیں

**شرح**

قولہ یوجب: یعنی جب متناہی متناہی سے ضم ہو اور انضمام بھی متناہی مراتب میں پایا جائے تو اس کا مجموعہ بھی متناہی ہی ہوگا غیر متناہی نہیں ہو سکتا۔

قولہ متناہیۃ: اور جب انضمام کے مراتب متناہی ہیں تو اس تقسیم کے بعد جو آثار اور قوت اجزاء کی ہوگی وہ بھی تقسیم کی طرح متناہی قوت ہوگی۔

قولہ لا ینافیہ: سابق میں تقسیم لا الی النہایہ سے مراد وہاں، عقلاً، فرض تھا جس کے لئے خارج میں اجزاء کا وجود ضروری نہیں تھا۔ بلکہ خارج میں جو اجزاء تقسیم کے بعد برآمد ہوں گے ان کے بقدر جسم متناہی ہوں گے اس لئے اس جگہ میں اور سابق میں کوئی منافات نہیں ہے۔ اور بات طے شدہ یہی نکلی کہ جسم کی تقسیم خارجی سے پیدا شدہ اجزاء متناہی ہوں گے۔ اور انہیں کے مطابق ان کے آثار بھی اور قوت بھی ہوگی۔

قولہ فہو متناہ: پس ثابت ہو گیا ہے کہ قوت جسمانیہ جن حرکتوں پر قادر ہوگی وہ سب متناہی ہوں گی۔

## فصل

فی ان المحرک القریب ای بلا واسطۃ محرک اخر للفلک قوۃ جسمانیہ نسبتہا الی الفلک کنسبۃ الخیال الینا فی ان کلامنا محل امر تسام الصورۃ الجزئیۃ الا ان الخیال مختص بالدماغ وہی ساریۃ فی جرم الفلک لبساطتہ وعدم مراجعہ بعض اجزائہ علی بعض فی المحلیۃ وتسمی نفساً منطبقۃ واعلم انہم اختلفوا فی محرکات الافلاک الجزئیۃ للکواکب السبعۃ السیارات فذہب فریق الی ان کل کوکب منہا ینزل مع افلاکہ منزلاً حیواناً واحداً ذو نفس واحدۃ تتعلق بالکواکب اولاً وتعلقہا بافلاکہ بواسطۃ الکوکب بعد ذلك کہما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولاً وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبثقة عن الكواكب الذی ہو كالقلب فی افلاکہ الی ہی کالجوارح والاعضاء الباقیہ وعلی ہذا یكون النفوس الفلکیۃ تسعاً ثنائیاً للفلک الاعظم وفلک البروج وسبع للسیارات وافلاکہا



## فصل

اس بات کے بیان میں کہ محرک قریب یعنی بلا واسطہ :۔ سرے محرک کے فلک کے لئے قوت جسمانیہ ہے جس کی نسبت فلک کی طرف وہی ہے جو نسبت خیال کی انسان کی طرف ہے اس بارہ میں کہ دونوں صورت جزئیہ کے مرکب ہونے کا محل ہے۔ لیکن خیال صرف دماغ کے ساتھ خاص ہے اور وہ جرم فلک میں سرایت کے لئے ہوتے ہے فلک کے بسیط ہونے اور ایک جزر دوسرے جزر سے خارج نہ ہونے کی وجہ سے محل ہوتے ہیں اس کا نام نفس منطبعہ رکھا جاتا ہے اور جان کو کہ فلاسفہ نے افلاک کی حرکات جزئیہ میں اختلاف کیا ہے یعنی کو اکب سیارہ کی حرکات میں۔ تو ایک فریق اس طرف گیا ہے کہ ہر کوکب ان ساتوں میں سے اپنے فلک کے ساتھ قائم مقام حیوان واحد نفس والا ہے۔ نفس اول کوکب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس کا تعلق کوکب کے افلاک کے ساتھ کوکب کے :۔ سطح سے ہوتا ہے کوکب کے ساتھ متعلق ہونے کے بعد جس طرح حیوان کا نفس اول اپنے قلب سے نفس کرتا ہے اور باقی اعضاء اس کے بعد اس کے واسطے سے۔ پس وہ قوت جو محرک کوکب سے نکلتی ہے جو کہ قلب کے مانند ہے حیوان میں، اپنے ان افلاک میں کہ جو جوارح اور اعضاء باقیہ کے مانند ہیں۔ اور اس بنا پر نفوس فیکہ نہیں۔ ذر فلک اعظم، اور فلک بروج کے، اور سات کوکب سیارہ کے اور ان کے افلاک کے

**شرح** قولہ فصل :۔ جب مصنف یہ ثابت کر چکے کہ فلک کی حرکت ارادی کا مبداء نفس مجردہ ہے جو کلی ارادی والا ہے تو پھر یہ چاہا کہ یہ بین کریں کہ فلک سے ان حرکات کا صدور کے لئے نفس مجردہ کی قوت کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ دوسری قوت کی بھی ضرورت ہے اور وہ قوت جسمانیہ ہے۔

قولہ اس تمام الصورة :۔ قوت خیالیہ جو ہمارے نفوس میں اور وہ قوت جسمانیہ جو فلک میں ہے دونوں میں مشابہت اس طور پر ہے جو آگے مصنف کے بیان کیا ہے۔

قولہ عدم ما یجوز :۔ اس لئے قوت جسمانیہ سارے جرم فلک پر پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔

قولہ اعلم :۔ مسئلہ یہ ہے کہ فلک میں جزئی حرکات اور کوکب کا باہم کیا تعلق ہے۔

قولہ ذو نفس واحد :۔ گویا حیوان میں جو درجہ نفس کا ہے وہی درجہ فلک میں کوکب کا ہے۔

قولہ فی افلاکہ :۔ یعنی کوکب اپنے فلک کے لئے ویسے ہی ہے جیسے قلب حیوان کے لئے۔

قولہ افلاکہما :۔ اس بنا پر کہ ہر کوکب اپنے فلک جزئی کے ساتھ نفس واحد ہے۔

.....



وذهب الشيخ ومن تبعه الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس  
محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية  
على انفسها فعد النفوس المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب  
جميعا

**ترجمہ**

اسیخ اور ان کے متبعین اس طرف گئے ہیں کہ افلاک مذکورہ میں سے ہر فلك  
ایسے نفس والا ہے جو اس کو حرکت دیتا ہے۔ اور ہر کوكب اسی طرح پر ہے۔ اور انہوں نے کواکب  
کے لئے نیز حرکات وضعیہ فی نفسہ ثابت کی ہے۔ پس نفوس محرکہ کی تعداد اس رائے کی بناء پر ..  
کواکب اور افلاک کی تعداد کے مطابق ہے۔

لان التحریکات الاختیاریة یعنی الارادیة الجزئیة لا تقم الا عن ارادة  
تابعه فی الاغلب لشوق الى طلب امر ملائم ویسبى شهوة او الى دفع  
امر متنافر ویسبى غضبا ویدل على مغائرة الارادة للشوق كون  
الانسان مریدا لتناول ما لا یستہیه كما فی الدواء البشع ومنها  
یعلم ان الفعل الاختیاری قد یترتب على تصور النفع او الضرر من  
غیر توسط شوق هناك وغیر مرید لتناول ما لا یستہیه كما اذا منع  
مانع من حیاء او حمیة ثم ذلك الشوق منبعث عن تصور ذلك  
الامر الملائم والمنافر من حیث انه ملائم ومنافر تصور امطا بقا  
او غیر مطابق

**ترجمہ**

اس لئے کہ تحریکات اختیار یہ یعنی ارادیہ جزئیہ بغیر ارادہ کے واقع۔  
نہیں ہوتی ہیں جو اکثر شوق کے تابع ہوتی ہیں جو مناسب کی طلب کے  
شوق میں حرکت کرتی ہیں اور اس کا نام شہوت رکھا جاتا ہے یا کسی امر خلاف طبع کو دفع کرنے  
کی طرف حرکت کرتی ہیں تو اس کا نام غضب ہے۔ اور ارادہ شوق کے مغایر ہے اس پر دلالت  
انسان کا ارادہ کرتا ہے۔ ایسے امر کا جس کی وہ خواہش نہیں کرتا۔ جیسے کڑوی دوا کے پینے میں  
اس سے یہ معلوم ہوا کہ اختیار یہ فعل کبھی نفع یا ضرر کے تصور پر بھی مرتب ہوتا ہے اور شوق کا  
کوئی واسطہ نہیں ہوتا اور انسان ارادہ نہیں کرتا یا شہتہ کے تناول کا، جیسے کوئی مانع روک دے  
مثلاً حیاء یا حمیت ہے۔ پھر یہ شوق پیدا ہوتا ہے اس امر مناسب یا امر منافر کے تصور سے



اس حیثیت سے کہ وہ اس کے مناسب ہے یا منافر ہے۔ ایسا تصور جو واقع کے مطابق ہو یا واقع کے مطابق نہ ہو

**تشریح**

قولہ یسشی مشہوۃ: یعنی شوق الی طلب امر ملائم کا نام شہوت ہے یا شوق ہوتا ہے غیر مناسب قابل نفرت امر کے دفع کرنے کا تو اس کا نام غضب ہے۔

قولہ کہانی الداء: شوق اور ارادہ ایک ہے یا ایک دوسرے سے منافی ہے شائع اس بارے میں اپنی رائے ظاہر فرماتے ہیں۔

وحینئذ امان تقم عن تصور کلی وجزئی لاسبیل الی الاول لان التصور الکی نسبتہ الی جہیم الجزئیات علی السویۃ فلا یقم منہ بعض الحركات الجزئیة دون بعض والالزام الترجم بلا مرجع فمبدأ التحریکات الجزئیة الارادیة... تصور ات جزئیة قیل لوکان المعتبر فی صدور الفعل الجزئی التصور الجزئی لزم الداء لان تصور ک من حیث انه بینم من وقوع الشراکة یتوقف علی وجود ک لانا قبل حدوث السواد المعین مثلاً لا تصور الاسواد معیناً فی هذا المحل فی هذا الوقت علی هذا الشرط والمقید بہذا القيود وان كانت الوفا لا یكون الا کلیاً واما تصور هذا السواد من حیث تشخصه السانم عن فرض الاشتراک فلا یحصل الا بعد وجود ک فلو توقف وجود ک علی مثل هذا التصور کان دواء.

**ترجمہ**

تو اس وقت یا تو فعل واقع ہوتا ہے تصور کل سے یا جزئی سے۔ اول باطل ہے۔ اس لئے کہ تصور کل کی نسبت اپنی تمام جزئیات کی جانب مساوی ہے

پس اس سے بعض جزئی حرکات واقع نہ ہوں گی نہ کہ بعض دور نہ ترجیح بلا مرجع لازم آئے گا، پس تحریکات جزئیہ ارادیہ کا مبدأ تصورات جزئیہ ہوتے ہیں۔

اگر امان کیا گیا ہے کہ اگر فعل جزئی کے صدور میں تصور جزئی معتبر ہو گا تو دور لازم آئے گا کیونکہ جزئی کا تصور اس حیثیت سے کہ اس کا تصور وقوع شرکت سے مانع ہے اس فعل کے وجود پر موقوف ہو گا۔ اس لئے کہ معین سواد کے پیدا ہونے سے قبل، مثلاً نہیں تصور کریں گے مگر معین سواد کا اس محل میں (مثلاً فرس) اسی وقت میں، اسی شرط کے ساتھ۔ اور جو چیز ان قیود کے ساتھ مقید ہوگی قیدیں چاہے ہزاروں کی تعداد میں ہوں، نہیں ہوگی مگر کلی۔ اور بہر حال اس



معین سواد کا تصور اس شخص کے تحقق کے لحاظ جو کہ فرض شرکت سے مانع ہے تو وہ حاصل نہیں ہوتا مگر اس شخص کے موجود ہونے کے بعد پس اگر اس کا وجود موقوف ہو جائے گا ان جیسے تصور پر تو دو ملان آئے گا۔

**شرح**

قولہ حینئذ یعنی تحریکات ارادیہ صرف ارادہ سے واقع ہوتی ہیں اور ارادہ اس شخص کے شوق کے تصور سے ابھرتا ہے۔

قولہ دون بعض: اس جگہ حرکات سے فلک کے دور مراد ہیں جیسے انس اور غل کی حرکت۔  
قولہ قبل: اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ فعل جزئی کا تصور جزئی طور پر اس بات پر موقوف ہے کہ وہ موجود بھی ہو۔

قولہ یتوقف علی: یعنی پہلے وہ موجود ہو، پھر اس کا تصور جزئی کیا جائے۔

واجب عنہ بان ادراک الجزئی قبل وجوده موقوف علی حصولہ فی  
السمبال لاعلی حصولہ فی الخارج وحصولہ فی الخارج ہوا الذی یتوقف  
فی تحصیل الفاعل ایاء المتوقف علی ادراکہ فانہ کما یکون حصول  
الجزئی فی الخارج مبدء الحصول فی الخیال فقد یکون حصولہ فی الخیال  
ایضاً مبدء الحصول فی الخارج ولا یلزم السدور،

**ترجمہ**

اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جزئی کا ادراک اس کے وجود سے پہلے اس کے  
حصول فی الخیال پر موقوف ہے اس کے حصول فی الخارج پر نہیں۔ اور اس  
کا حصول فی الخارج وہی ہے جو فاعل اس کے تحصیل پر موقوف ہے۔ اور اس کی تحریک اس کے  
ادراک پر موقوف ہے۔ اس لئے کہ جس طرح خارج میں جزئی کا حصول اس کے حصول فی الخیال  
کے لئے مبدء ہے تو اسی طرح اس کا حصول فی الخیال بھی اس کے حصول فی الخارج کے لئے  
مبدء ہوتا ہے اور دور لازم نہیں آتا۔

**شرح**

قولہ المتوقف علی ادراکہ: یعنی ادراک اسی شی کو فاعل کرے گا تب وہ خارج  
میں موجود ہوگا۔

قولہ علی ادراکہ: یعنی فاعل اس کو خارج میں موجود رہنے سے پہلے اس کا ادراک کرے گا یعنی  
ذہن میں حاصل کرے گا۔

قولہ فی الخیال: یعنی خارج میں حاصل۔ ۔ ۔ ۔ ہونے کے بعد اس کا وجود خیال میں ہوتا



ہے۔ جیسے زید خارج میں موجود ہے۔ اس کو دیکھ کر خیال میں اس کی صورت حاصل ہوتی ہے۔  
قولہ لا یلزم الدور؛ کیونکہ حصول فی الخیال حصول فی الخارج پر موقوف نہیں ہے۔ اس کے  
خلاف بھی ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ ماقبل میں گذرا ہے۔

وکل مالم تصور جزئی فهو جسمانی هذا الا یصح علی اطلاقه اذ الدلیل  
مخصوص بالجزئیات الجسمانیة وقد صرحوا بان الجزئیات المجردة  
ترتسم فی النفس لان الصورة الجزئیة ترتسم وهی اصغر وترتسم و  
هی اکبر فاما ان یکون الاختلاف فی الصغر والکبر لاختلاف الصور تین  
بالحقیقة اول اختلاف الهاخوذ عنه الصور تان بالصغر والکبر او۔  
لاختلافها فی المحل من الماد و قیل الحصر ممنوع لجوانب ان یکون  
لاختلاف الاعراض کالشکل والسواد والبیاض واجیب بان المفروض  
تساویہما فیہا، اقول تساویہما فی الاعراض بأشخاصها متمتع ومجرد  
التساوی فی ما هیات الاعراض لا یسد باب المناقشة لاحتمال  
ان یکون الاختلاف لتشخصاتہا،

## ترجمہ

اور ہر وہ چیز کہ جزئی طور پر اس کے لئے تصور جزئی ہوا کرتا ہے تو وہ جسمانی ہوتا  
ہے۔ یہ قاعدہ علی الاطلاق درست نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی دلیل صرف جزئیات  
جسمانیہ کے ساتھ مخصوص ہے حالانکہ حکمائے صراحت فرمائی ہے کہ جزئیات مجردہ نفس میں مرتسم  
ہوتی ہیں۔ کیونکہ صورت جزئیہ مرتسم ہوتی ہے حالانکہ چھوٹی ہے۔ اور دوسری مرتسم ہوتی ہے حالانکہ  
وہ بڑی ہوتی ہے۔ پس یا تو یہ چھوٹے بڑے کا اختلاف حقیقت میں صورتوں کے مختلف ہونے  
کی وجہ سے ہے یا ماخوذ عنہ الصورة کی وجہ سے چھوٹے اور بڑے ہونے میں یا ان دونوں کے  
محل مدرك میں مختلف ہونے کی وجہ سے ہے۔

اور یہ کہا جاتا ہے کہ مذکورہ حصر تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ یہ اعراض کے اختلاف  
کی وجہ سے ہو۔ جیسے شکل، سواد، بیاض۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مفروض ان کا مساوی ہونا  
ہے۔ میں کہوں گا کہ ان کا مساوی ہونا (یعنی دونوں صورت کا) اعراض میں ان کے اشخاص کی وجہ  
سے محال ہے۔ اور صرف اعراض کی ماسیات کا مساوی ہونا اعراض کے باب کو بند نہیں کر سکتا  
کیونکہ احتمال ہے کہ دونوں صورت کا اختلاف ان کے تشخصات کی بنا پر ہو۔



## تشریح

قولہ دکل مالہ: لہذا تحریکات فلکیہ جزئیہ کامبدأ بھی جسمانی ہوگا اور اس سے ہمارا مطلوب ثابت ہو گیا۔

قولہ علی اطلاعہ: شارح اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ جسم کو تصور جزئی نہ حاصل ہوتا ہے وہ جسمانی ہوتا ہے۔ مگر کلی دعویٰ کا انکار کرتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہے کہ جس شیئے کو بھی جزئی تصور حاصل ہو وہ جسمانی ہی ہو۔ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ بعض جزئیات اس کے مستثنیٰ ہیں۔

قولہ اذ الدلیل: شارح اس کی تائید میں ایک مثال دے رہے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصور جزئی غیر جسمانی میں بھی پایا جاسکتا ہے۔

قولہ تو قسم: اس قول فلاسفہ کے پیش نظر میبذی نے ثابت کیا کہ کلیت کا دعویٰ باطل ہے کیونکہ جزئیات مجرہ جسمانی نہیں ہیں لہذا کلیہ صحیح نہیں ہے۔

قولہ وہی البرم: ان جزئی صورتوں کا جو کہ زمین میں مرتسم ہیں صغرا و کبرا کے لحاظ سے اختلاف کا سبب کیا ہے۔

قولہ الحقیقۃ: حقیقی صورت سے صورت نوعیہ مراد ہے۔

قولہ اول اختلافہما: ماتن نے اختلاف صورت کی دو وجہ بیان کی ہیں۔ حقیقی اختلاف یعنی صورت نوعیہ کا مختلف ہونا، یا پھر ماخوذ منہ کا مختلف ہونا اس کا سبب ہوا کرتا ہے۔ شارح ایک تیسری صورت بھی بیان کرتے ہیں۔

قولہ قبل: شارح قدیم نے اس موقع اس حصر پر منع وارد کیا ہے۔

قولہ لستخصصا تھا: اور محض أعراض کی ماہیت میں مساوات کا مان لینا بحث کے دروازے کو بند نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس کے تسلیم کرنے کے بعد اگلا احتمال اس کا بھی کہ عرمن کی ماہیت دونوں صورت میں مساوی ہو مگر دونوں کا تشخص ایک دوسرے سے جدا ہوا اور دونوں صورت میں چھوٹے اور بڑے کا اختلاف انہیں تشخصات کی بنا پر واقع ہوا ہو۔

لا سبیل الی الاول لاننا نتکلم فی الصور تین من نوع واحد ولا سبیل الی الثانی لان الصور المختلفة بالصغر والكبر لا یجب ان تكون ماخوذة من خارج فتعین القسم الثالث فتكون الصورة الكبيرة منها مرسومة فی محل من المدرک غیر ما ارسلت فیہ الصورة الضعيفة فيتنقسم المدرک لا محالة فی الوضع وما هذ اشانه فهو جسمانی قیل قد ثبت بالبرهان ان القوة الجسمانية لا تقوى علی التحریکات الغير



المتناہیۃ والنفس المنطبقة للفلک قوة جسمانیۃ فکیف صدرت  
عنها هذه التحریکات الغير المتناہیۃ وهل هذا الاتناقض صریح و  
اجیب عنه بان مبادی الحركات الفلکیۃ هی الجواهر المفاصل فتا  
بواسطۃ نفوسها الجسمانیۃ المنطبقة فی اجرامها والبرهان انما تام  
على ان القوة الجسمانیۃ لا تكون موثرۃ اثاراً اذ لا غیر متناہیۃ لا علی ان لا  
تكون واسطۃ فی صدور تلك الاثار ،

## ترجمہ

پہلی صورت باطل ہے۔ اس لئے کہ ہم ان دو صورتوں میں کلام کرتے ہیں، جو  
ایک نوع کی ہوں۔ اور دوسری صورت بھی باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ  
صورت جزئیہ جو چھوٹے اور بڑے ہونے میں مختلف ہوں تو ضروری نہیں کہ وہ خارج ہی سے  
اخذ کی گئی ہوں پس تیسری صورت متعین ہو گئی۔ لہذا نتیجہ دونوں صورتوں میں سے صورت کبر  
مدرک ایک خاص مقام میں مرتسم ہوگی جو محل کہ اس مقام کے علاوہ ہو گا جس میں صورت صغیرہ  
مرتسم ہوئی ہے، لامحالہ یہ تقسیم باعتبار وضع کے ہوئی ہے اور جس کی شان یہ ہے وہ جسمانی ہوتا ہے  
اور اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ یہ بات دلیل سے ثابت ہے کہ جسمانی قوت تحریکات غیر متناہیہ  
پر قدرت نہیں رکھتی اور فلک کا نفس منطبقہ قوت جسمانیہ ہے تو اس سے تحریکات غیر متناہیہ  
کیونکر صادر ہوں گی۔ اور نہیں ہے مگر صریح تناقض۔ اور اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔  
کہ حرکات فلکیہ کے ۔۔۔ مبادی جواہر مقارنہ ہیں۔ افلاک اپنے نفوس جسمانیہ کے واسطہ  
سے جو کہ ان کے اجرام میں منطبق ہوتے ہیں حرکات کرتے ہیں اس پر برہان قائم نہیں ہوئی کہ ان  
اثار کے صدور کے لئے واسطہ بھی نہ بن سکیں گے۔

## شرح

قولہ لاسبیل الی الاول : اول سے مراد یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اختلاف  
ان کی حقیقت کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہوا ہو۔

قولہ الی الثانی : اور وہ یہ ہے کہ صغیر و کبر میں اختلاف ماخوذ عنہ کے چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ ہو۔  
قولہ الثالث : تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اختلاف چھوٹے بڑے ہونے میں  
اس وجہ سے ہوا ہو کہ دونوں کا محل مختلف ہے۔

قولہ نبقصر : اور جب دونوں کا محل ارتسام جدا ہو گیا تو تقسیم واقع ہو جائیگی۔ ۱۔  
قولہ فی الوضع : یعنی اشارہ تقسیم ہوگی۔ اس طرح سے کہ جو مقام بڑی صورت کا ہے وہ  
جو مقام صورت صغیرہ کا ہے وہ دوسرا ہو۔



قولہ وما هذا شأنہ : پس ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جس کو تصور جزئی حاصل ہو وہ جسمانی ہوتا ہے پس فلک کی تحریکات جزئیہ کا مبداء قوت جسمانی ہو گا اور یہی ان کا مطلوب تھا جو شروع فصل میں بیان کیا گیا ہے۔

قولہ وقیل : مذکورہ بالا استدلال پر شارح حرزبانی نے نقض وار دیا ہے۔

قولہ اجیب عنہ : جس کا حاصل یہ ہے کہ اس میں کوئی تناقض نہیں ہے اس وجہ سے کہ ماہبق میں جو برہان قائم ہوتا ہے وہ اس پر ہے کہ قوت جسمانیہ غیر متناہی آثار پر موثر نہیں ہو سکتی۔ مگر یہ بات نہیں ثابت کی گئی کہ قوت جسمانی غیر متناہی آثار کے صدور کے لئے واسطہ بھی نہیں بن سکتی چنانچہ اس جگہ یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ قوت جسمانیہ آثار غیر متناہیہ کے لئے واسطہ بنتی ہے۔ قوت موثرہ نہیں ثابت کیا گیا لہذا تناقض نہیں لازم آئے گا۔

قولہ لا یكون واسطۃ : تو صدور تو نفوس مجردہ فلکیہ سے ہوتا ہے۔ مگر واسطہ قوت جسمانیہ ہوا کرتی ہے۔

وراد بانہ لما جازنا بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطۃ في صدور واثار لا يتناهي جازنا ايضا كونها مبادى لثلاث الاثار لانها المباشرة لتلك التحركات عند هم واذا كانت واسطۃ فليجز ايضا ان تباشرها استقلالاً وقد يجاب ايضا بان هذه التحركات الغير المتناهية صادرة عن النفس المنطقية عليها من النفس المجردة والثابت بالبرهان امتناع صدور التحركات الغير المتناهية من القوة الجسمانية ابتداءً من غير واسطۃ وذلك لا ينافي صدور التحركات الغير المتناهية عنها بواسطة الانفعالات الغير المتناهية الطارئة عليها من غير هافتامل،

ترجمہ

اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جب قوت جسمانیہ کا بقاء مدت غیر متناہیہ تک

ممکن ہے اور نیز اس کا آثار لا متناہی کے صدور کے لئے واسطہ بنتا بھی ان

آثار کے لئے مبادی ہونا بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ وہی ان کے نزدیک ان تحریکات کے مباشر ہیں۔ اور جب واسطہ ہیں تو یہ جائز ہے مستقل طور پر ان آثار کو انجام دیں۔

نیز ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ تحریکات غیر متناہیہ نفس منطبعہ سے صادر ہوتی ہیں انفعالات غیر متناہیہ کے طاری ہونے کے توسط سے اپر نفس مجردہ کی طرف سے اور جو چیز برہان سے ثابت ہے



وہ یہ ہے کہ قوت جسمانیہ سے ابتدائے بلا واسطہ کے تحریکات غیر متناہیہ کا صدور ممکن ہے۔ اور یہ غیر متناہیہ، انفعالات کے واسطے سے غیر متناہی تحریکات کے صدور کے منافی نہیں ہے۔ جو کہ ان قوت جسمانیہ پر غیر کی جانب سے طاری ہوتے ہیں لہذا آپ غور فرمائیے۔

تو لے دوسرا دہانہ: تناقض کا جواب ابھی ادا دیا گیا ہے کہ غیر متناہی تحریکات کا صدور محال ہے۔ غرض ان تحریکات کے ... صدور کے لئے واسطہ ہونا محال نہیں ہے۔

تو لے قدیم ابھی: یہ جواب بھی اصل اعتراض کا ہے جو شریعہ حریزانی نے تناقض کا اعتراض وارد کیا تھا یہاں سے اس کا دوسرا جواب نقل کرتے ہیں۔

تو لے بواسطہ طریقات: انفعالات سے تصورات جزئیہ مراد ہیں اسے اشواق جزئیہ اور ارادات جزئیہ مراد ہیں۔

# الفن الثالث والعشرون

وهو مشتمل على ستة فصول

## فصل في البسائط العنصرية

وهي اربعة بالاستقراء اذ العنصر امارا باردا وحار وعلى التقديرين امارا طب او يابس فالبارد الرطب هو الماء والبارد اليابس هو الارض والحار اليابس هو النار والحار الرطب هو الهواء والعنصر هو الاصل في اللغة العربية كما لا سطر في اللغة اليونانية وهذه الاربعة من حيث انها تتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تتحلل اليها المركبات تسمى عناصر ومن انها يحصل بنضد ها عالم الكون والفساد تسمى اركاناً ومن حيث انها يقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون والفساد،



# تیسرا فن غفریات کے بیان میں

اور وہ چھ فیصلوں پر مشتمل ہے

## فصل

بناط غفریہ کے بیان میں

اور وہ استقراء سے چار ہیں۔ اس لئے کہ یا تو بار دہو گایا حار ہو گا۔ اور دونوں صورت میں یا رطب ہو گایا یا یابس ہو گا۔ پس بار در رطب وہ پانی ہے اور بار در یابس زمین ہے اور حار یا یابس وہ آگ ہے اور حار رطب وہ ہوا ہے۔ اور غفر عربی لفظ میں اصل کا نام ہے۔ جیسے اسطقس یونانی لغت میں ہے اور یہ چاروں اس حیثیت سے کہ اس سے مرکبات ترکیب دیئے جاتے ہیں۔ ان کا نام اسطسقات ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ مرکبات ان کی طرف منحل اور منقسم ہوتے ہیں ان کا نام عناصر ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ ان کے ایک دوسرے کے ساتھ مرکب ہونے اور ٹٹنے سے عالم کون و فساد حاصل ہوتا ہے ان کا نام ارکان ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف منقلب اور بدلتا ہے ان کا نام اصول کون و فساد ہے۔

**تشریح** | قولہ الفن الثالث: فلکیات سے فارغ ہونے کے بعد غفریات کی بحث شروع کرتے ہیں۔ تو فرمایا کہ تیسرا فن غفریات کے بیان میں ہے۔ یعنی ان احوال کے بیان میں جو غفر کی طرف منسوب ہیں۔ اور وہ احوال جو ان سے ظاہر ہوتے ہیں جب یہ عناصر ایک دوسرے سے مرکب ہوتے ہیں۔ جیسے موالید ثلاثہ جو حیوانات میں پائے جاتے ہیں۔ یعنی سودا، صفرا، بلغم۔ اسی طرح نباتات اور معادن بھی عناصر سے مرکب ہو کر پیدا ہوتے ہیں۔ جیسا کہ آپ آئندہ تفصیل پڑھ لیں گے۔ خلاصہ یہ کہ عناصر سے مراد خود عناصر بھی ہیں مثلاً مٹی، آگ، ہوا، پانی۔ اور وہ بھی مراد ہیں جو عناصر مرکب ہوتے ہیں مثلاً حیوانات، جمادات، نباتات، وغیرہ۔ یہ مرکب تمام کی مثالیں ہیں۔ ترکیب غیر تمام بھی ہوتی ہے جیسے کائنات جو ان سب کے حالات اس فن میں بیان کئے جائیں گے اور انسان بھی عناصر میں شمار ہوتا ہے مگر انسان کے ضمن میں نفس ناطقہ سے جو بحث کی جاتی ہے وہ ضمننا کی جاتی ہے نفس ناطقہ کی بحث الہیات سے متعلق ہے، چونکہ ان مباحث کو ضمننا اور تبغیان کیا گیا ہے اسلئے حصر کے متعلق کوئی اعتراض نہیں پیدا ہوتا۔



قولہ ستہ فصول : عناصریات کی بحث چھ فصل پر مشتمل ہے جن میں سے فصل اول بسائط عنصریہ کے بیان میں ہوگی۔ اور فصل ثانی میں کائنات جو کابیان ہوگا۔ فصل ثالث میں زمین کے اندر کے خزانے معادن وغیرہ کا بیان ہوگا۔ فصل رابع میں نباتات کے احوال سے بحث ہوگی۔ پانچویں فصل میں حیوانات کی بحث ہوگی اور چھٹی فصل میں انسان کا بیان ہوگا۔

قولہ السابعة : چار کی تعداد استقراری ہے دلیل عقلی سے ثابت نہیں ہے کہ جو اثبات اور نفی کے مابین دائر ہو۔ بسائط کو اولاً ذکر کرنا وجہ بہت مشہور ہے۔ اس وجہ سے کہ بسائط اجزاء ہوتے ہیں۔ ان سے مکرر مجموعہ اور کلی تیار ہوتا ہے اور جزر اپنے کل پر مقدم ہوتا ہے۔ اس مناسبت سے بسائط کو پہلے مصنف نے ذکر فرمایا۔

اس فصل میں مصنف پانچ چیزیں بیان کریں گے۔ (۱) عناصر کی چار قسمیں ہیں، مٹی، آگ، ہوا اور پانی۔ (۲) ان عناصر میں سے ہر ایک کی صورت نوعیہ جدا جدا ہے۔ (۳) ان عناصر میں کون و فساد طاری ہو سکتا ہے۔ (۴) عناصر کی کیفیت ان کی صورت نوعیہ سے مختلف ہے۔ (۵) ان عناصر سے ترکیب کے نتیجہ میں مزاج پیدا ہوتا ہے۔

قولہ اما ما طب : رطب اس کو کہتے ہیں جس میں رطوبت پائی جاتی ہو یعنی تری۔ اور اس کا اطلاق اس چیز پر بھی ہوتا ہے جو شکلوں کو بسہولت قبول کرے۔ اور ترک کرے۔ اور بار و تس میں۔ برودت پائی جائے اور برودت کی شان ثقل اور تکاثف ہے۔ اور مالاہ الخرارۃ کو حار کہتے ہیں اور حرارت اس کیفیت کا نام ہے جس میں تحلیل اور تخفیف پائی جاتی ہو ان دونوں کیفیت کو فاعلی اور مفعلی کہتے ہیں اس لئے کہ یہ دونوں اپنے قریب میں اثر پیدا کر دیتی ہیں۔ اسی طرح مالاہ الرطوبت کو کہتے ہیں۔ اور رطوبت اس کیفیت کو کہتے ہیں جو تشکل، انتراق اور اتصال کو بسہولت قبول کر لیتی ہو۔ ایسے ہی یا بس مالاہ البیوست کو کہتے ہیں۔ اور بیوست اس کیفیت کا نام ہے جو تشکل، انتراق اور اتصال کو سختی سے قبول کرتا ہو اور دونوں کیفیت کو انفصالی اور منفعل بھی کہا جاتا ہے کیونکہ دوسرے کے اثر کو قبول کر لیتی ہیں۔

نیز اوپر کے بیان سے معلوم ہوا کہ حرارت اور برودت میں اور رطوبت اور بیوست میں تضاد ہے اس لئے یہ چار عناصریات کسی ایک عنصر میں جمع نہیں ہو سکتی۔

قولہ الا صنف : پانی کے بار و تس ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر پانی گرم کر کے علیحدہ رکھ دیں اور کوئی خارجی چیز اس پر اثر نہ کرے تو رفتہ رفتہ تھوڑی دیر میں ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ پانی کی رطوبت طبعی ہے۔ اور رطوبت اس لئے ہے کہ اتصالی و انفصالی کو اور تبدیلی اشکال کو جلدی قبول کر لیتا ہے اسی طرح زمین کے یا بس ہونے کی دلیل ہے کہ زمین میں اتصال و انفصال اور قبول اشکال و تشکل ہوتا



ہے۔ زمین کے پار ہونے کی یہی دلیل ہے کہ مٹی کو گرم کرنے کے بعد آگ کر دیں اور کوئی خارجی چیز آخر انداز نہ ہو تو تھوڑی دیر میں یہ مٹی ٹھنڈی ہو جائے گی۔ اس لئے اگر دونوں میں مناسبت نہ ہوگی تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا۔ کثافت پانی میں بھی ہوتی ہے اور مٹی میں بھی۔ مگر مٹی کی کثافت پانی کی کثافت سے زیادہ ہوتی ہے۔

قوله الناس: آگ کے حار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو آگ زمین پر ہوتی ہے اس کا تنبیس زمین کی کثافت اور برودت سے ہوتا ہے مگر اس کے باوجود آگ ہلکی ٹھنڈی اور لطیف ہوتی ہے۔ اور کرہ نار کی آگ اس سے بدرجہا لطیف بھی ہوتی ہے اور خفیف بھی۔ کیونکہ وہاں زمین کا تنبیس نہیں پایا جاتا۔ یہ خفت اور لطافت خالص حرارت کا اثر ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ حرارت آگ کی ذاتی اور طبعی کیفیت ہے۔ اور آگ کے یا بس ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آگ اپنی طبعی شکل میں جو کہ منوبری (محروطی) ہے بہت بہت مشکل سے چھوڑتی ہے اور شکل کا مشکل سے چھوڑنا بوسست کے اثر سے ہوتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ آگ حار اور یا بس ہے۔

اسی طرح ہوا کے حار ہونے کی دلیل ہے کہ جب پانی کو خوب گرم کرتے ہیں تو وہ ہوا بن جاتا ہے اگر ہوا میں حرارت کے بجائے دوسری کیفیت ہوتی تو پانی گرم ہونے سے آگ بن جاتا۔ مگر ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا پانی کا ہوا بن جانا اس بات کی دلیل ہے کہ ہوا میں حرارت ذاتی ہے۔ لیکن اس پر ایک اشکال یہ ہے کہ اس ہوا میں ایک طبقہ ایسا ہے جس کو طبقہ زمہریر یہ کہتے ہیں۔ جو نہایت بار دہوتا ہے جواب یہ ہے کہ پانی کے محاور ہونے کی وجہ سے پانی کا اثر قبول کر لیتا ہے۔

اور ہوا کا رطب ہونا اس سے ظاہر ہے کہ وہ اتصال و انفصال کو بہت جلد قبول کر لیتی ہے۔ نیز ہوا اگر رطب نہ ہوتی تو چونکہ ہوا میں حرارت کا ذاتی ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا ہوا حار یا بس ہوتی۔ اس لئے اس کا آگ ہونا لادم آئے گا۔ اب آیا ہوا جس کی حقیقت حار یا بس ٹھہری عین آگ ہے۔ لہذا اعلان حار کے بجائے عین ہی رہ جائیں گے۔ حالانکہ ہوا کا مستقل عنصر ہونا متفق علیہ ہے۔ اس لئے ہوا کو حار رطب ماننا پڑے گا۔ چونکہ آگ کی حرارت ہوا کی حرارت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اسی طرح ہوا کی رطوبت پانی کی رطوبت سے زیادہ قوی ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ برودت پانی میں زیادہ ہے کہ زمین میں۔ صحیح بات یہ ہے کہ جو زیادہ ثقیل ہے وہی زیادہ بار دے۔ اس لئے کہ ارض کی برودت زیادہ ہے بعض نے کہا کہ ہوا میں رطوبت نہیں پائی جاتی ہے۔ اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ مٹی اور پانی کے طے سے استمساک پیدا ہوتا ہے اس وجہ سے رطوبت پانی میں ہوتی ہے اور ہوا اور مٹی کا اختلاط استمساک پیدا کرتا ہے نہیں۔ لہذا ہوا میں رطوبت نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ رطوبت کے دو معنی ہیں۔ رطوبت وہ کیفیت ہے جس میں التصاق ایک دوسرے مل جانے کو کہتے



میں یہ معنی رطوبت کے صرف پانی میں پائے جاتے ہیں۔ ہوا میں یہ معنی نہیں ہیں۔ رطوبت کے دوسرے معنی وہی ہیں جو اوپر بیان کئے گئے کہ جو تشکل اتصال، انفصال کو مہولت سے قبول کرے۔ اس معنی میں رطوبت ہوا میں مشترک ہے۔ یہاں رطوبت کا معنی یہی مراد ہیں۔

قولہ هذه الاما بعة : یہاں سے مصنف عنصر کا اصطلاحی معنی بیان کر رہے ہیں۔ اور یہ چاروں اس حیثیت سے کہ ان سے مرکبات مرکب ہوتے ہیں۔ ان کا نام اسطسقات رکھا جاتا ہے حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ کی اصطلاح میں عناصر چاروں بسا نط کو کہا جاتا ہے یعنی مٹی، آگ، ہوا، پانی۔ عناصر کے مختلف اعتبارات کئے گئے ہیں اور ہر اعتبار سے ان میں الگ الگ نام تجویز کئے گئے ہیں۔ لہذا ان کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ ان بسا نط کو عناصر اسلئے کہا جاتا ہے کہ جب مرکبات تحلیل ہوتے ہیں تو انہیں کی طرف منتقل ہوتے ہیں اور مشہور مقولہ ہے کہ "کل شے یرجع الی اصلہ" ہر چیز اپنی اصل کی جانب لوٹ جاتی ہے۔

عناصر کی وجہ تسمیہ دوسرے لوگوں نے یہ بیان کی ہے کہ ان بسا نط سے مرکبات کی ابتداء میں ترکیب ہوتی ہے۔ اور ان کو اسطس اس لئے کہتے ہیں کہ ان کی طرف مرکبات کی تحلیل ہوتی ہے گویا یہ دونوں ایک دوسرے کے برعکس ہیں۔

وکل واحد منها یخالف الآخر فی صورۃ الطبیعة ای النوعیة والاشغل کل واحد منها بالطبع حیث الآخر المناسب ترک الكل اذ لا یلزم توافق الكل عند عدم تخالف الكل والتالی باطل اذ کل واحد منها یهرب بطبعه عن حیث غیره فالقدم مشدہ،

ترجمہ

اور ہر ایک ان میں سے دوسرے کا مخالف ہے اپنی صورت طبعیہ میں یعنی صورت نوعیہ میں، و نہ تو ہر ایک ان میں سے دوسرے کے چیز کو مشغول کرے۔ اور کل کا ترک کر دینا متن سے مناسب ہے۔ کیونکہ کل کا توافق ضروری نہیں ہے کل کے مخالف ہونے کی صورت میں۔ اور تالی باطل ہے۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی طبیعت کے لحاظ سے دوسرے کے چیز سے بھاگ گیا ہے پس مقدم بھی اسی کے مثل ہے۔

شرح

قولہ کل واحد : یہاں سے ما ت بسا نط عنصر کا دوسرا حکم بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف... یہاں سے ان کا حکم ثانی بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ عناصر اربعہ میں سے ہر ایک کی صورت نوعیہ مختلف ہے کیونکہ صورت نوعیہ سے آثار صا در ہوتے ہیں اور صورت



نوعیہ ہی چیز کا تقاضا کرتی ہے۔ اگر ان عناصر میں سے سب کی یا کم از کم دو عنصر کی صورت نوعیہ متحد ہو جائے گی تو خرابی یہ لازم آئے گی کہ عناصر اربعہ سے مختلف آثار کا ظہور نہ ہو سکے گا۔ نہ ہی ہر ایک الگ الگ چیز کا تقاضہ کریں گے جو کہ مشاہدہ کے خلاف ہے لہذا عناصر اربعہ کی صورت نوعیہ کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا ضروری ہے۔

کل واحد منہات سے جو دعویٰ ماتن کے کیا ہے وہ موجب کلیہ ہے اس لئے اس کی دلیل یعنی سائب جزئیہ کے ابطال سے پوری ہو سکتی تھی مگر مصنف نے فرمایا "والاشغل" جو اس لیے کلیہ ہے اس لئے شارح نے فرمایا "المناسب" کہ دعویٰ سے لفظ کل کو ترک کر دینا مناسب ہے۔ تاکہ کلیہ کا طرہ نہ رہے۔ نیز ہر عنصر کے مختلف نہ ہونے کی صورت میں صور ضروری نہیں کہ ہر ایک متفق ہی ہو جائے۔ یعنی اگر ان عناصر اربعہ میں سے بعض عناصر کی صورت نوعیہ ایک دوسرے سے متفق ہو جائے۔ تو بھی یہ صادق آئے کہ کل کی صورت نوعیہ متحد نہیں ہے۔

قولہ اذلا یلزم: یعنی عناصر اربعہ میں سے ہر ایک کا دوسرے کے چیز کو مشغول کر لینا باطل ہے  
قولہ یعرب: نہ پانی ہوا کے چیز میں ٹھہر سکتا ہے نہ ہوا پانی کے چیز میں۔ اور نہ ہوا آگ کے چیز میں ٹھہر سکتی ہے آگ ہوا کے چیز میں۔

قولہ فالقدم: اور مقدم یہ تھا کہ عناصر اربعہ میں سے ہر ایک اگر اپنی صورت نوعیہ میں مختلف نہیں ہوگی۔

وکل واحد منها قابل للكون والفساد الصور المحتملة للانقلابات اثني عشرة جاصلة من مقايسة كل من الاربعية مع الثلاثة الباقية فستة منها لا واسطة فيها وهي الانقلابات احدى العنصرين المتجاورين الى الاخر يعني انقلاب الارض ماء وبالعكس وبالماء هواء وبالعكس وبالهواء نار وبالعكس وتعرض المصنف لبيانها واما الستة الباقية فبعضها لا يحصل الا بواسطة واحدة يعني انقلاب الارض هواء وبالعكس وبالماء نار وبالعكس وبعضها لا يحصل الا بواسطة اثنين يعني انقلاب الارض نار وبالعكس هذا ما اشتبه بينهم وقال الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارتقاها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة فتولد صم ما ذكره فكانت اجزاء الناس منقلبة الى اجزاء اراضية صلبة



بلا واسطہ وایضا قد صرحوا بان النار القویۃ تمیل الاجزاء الارضیۃ ناراً

**ترجمہ**

اور ان میں سے ہر ایک کون و فساد کو قبول کرتا ہے وہ صورتیں جو ان عناصر کے انقلاب کی عقلاً نکلتی ہیں۔ وہ بارہ ہیں جو ان چاروں کو باقی تین عناصر کے ساتھ قیاس کرنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ پس ان بارہ میں سے چھ میں کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اور وہ چھ صورتیں یہ ہیں کہ دو ایسے عناصر جو ایک دوسرے کے قریب اور دوسرے کے دے ہوئے ہیں یعنی زمین کا پانی سے بدل جانا۔ اور اس کا عکس۔ اور پانی کا ہوا میں تبدیل ہونا اور اس کا عکس اور ہوا کا آگ بن جانا۔ اور اس کا عکس۔ یہی وہ صورتیں ہیں جن کو مصنف نے ذکر فرمایا ہے۔ اور بہر حال باقی چھ صورتیں جو کہ باقی رہ گئیں۔ تو ان میں سے بعض نہیں حاصل ہوتیں مگر ایک واسطہ کے ذریعہ یعنی ارض میں تبدیل ہونا۔ اور اس کا عکس۔ اور پانی کا آگ بن جانا اور اس کا عکس۔ اور ان میں بعض حاصل نہیں ہوتیں مگر دو واسطوں کے بعد یعنی ارض کا آگ میں تبدیل ہونا اور اس کا عکس۔ یہ وہ صورتیں ہیں جو ان کے یہاں مشہور ہیں۔

اور شیخ نے اپنی کتاب اشارات میں کہا ہے کہ صاعقہ ناری کے اجسام سے پیدا ہوتی ہے۔ جس سے کھنٹ جدا ہو جاتی ہے اور وہ برودت کے غالب آجانے کی وجہ سے اس کے جوہر میں نکالت ہو جاتا ہے۔ پس جو شیخ نے ذکر فرمایا ہے، صحیح ہے تو البتہ اجزاء ناریہ اجزاء ارضیہ سے بدلنے والے ہو جائیں گے وہ اجزاء ارضیہ جو نہایت پختہ اور سخت ہوتے ہیں۔ اور بلا واسطہ ہوں گے کوئی واسطہ نہیں ہوگا۔ اور حکماء نے اس کی بھی صراحت فرمائی ہے کہ قوی ترین آگ اجزاء ارضیہ کو آگ میں تبدیل کر دیتے ہیں۔

**مشرح**

قولہ وکل منها بسائط عنصریہ کا یہ تیسرا حکم مصنف بیان کرتے ہیں۔  
قولہ الابواسطہ : اور وہ کسی عنصر کا اپنے مجاور سے تبدیل ہو جانا تو اس میں چار قسمیں حاصل ہو جاتی ہیں۔

قولہ انقلاب الارض : چنانچہ یہ انقلاب پانی کے واسطہ سے ہوا کرتا ہے۔  
قولہ وبالعکس : یعنی ہوا کا مٹی ہونا۔ ہوا پہلے پانی میں تبدیل ہوتی ہے پھر پانی مٹی سے بدلتا ہے لہذا ہوا اور ارض کے مابین پانی کا واسطہ ہے۔

قولہ الابواسطتین : یعنی آگ کا زمین میں بدل جانا۔ اس میں زمین پہلے پانی بنتی ہے، پھر ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد ہوا آگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ تو اس میں زمین اور آگ کے درمیان پانی اور ہوا دو واسطے ہیں۔ نیز اس کے عکس میں دو واسطے ہوں گے۔



یعنی آگ سے جب مٹی میں تبدیل ہوتی ہے تو آگ ہو اپنی ہے پھر ہوا پانی بن جاتا ہے اور پھر پانی مٹی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہاں بھی آگ اور مٹی کے درمیان پانی اور ہوا کا واسطہ ہے۔ یعنی دو واسطے ہیں۔ مذکورہ چھ انقلابات میں کسی میں ایک اور کسی میں دو واسطے بیان کئے گئے ہیں۔ ان کے بارہ میں شارح فرماتے ہیں کہ ہذا ما اشتہر بینہم "یہ وہ بارہ قسمیں انقلاب کی ہم نے بیان کیا اور جن میں سے بعض کے انقلاب میں دو واسطے بھی ہیں۔ یہ مجموعی بارہ صورتیں ہیں۔ جو حکماء کے مابین مشہور ہیں۔

تو انہیں تھیل : اس تبدیلی میں بھی درمیان میں کوئی واسطہ نہیں ہے بلکہ مٹی براہ راست بغیر کسی واسطہ کے آگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

لان الماء الصافي ينقلب في زمان قليل حجرا يقرب منها في الحجم فلا مجال لان يتوهم ان فيها اجزاء ارضية انقلبت حجرا بعد ذهاب الماء بالتبخرا والنضوب وقيل ذلك معانين في عين سیهکوه وهي قرية من بلاد اذربيجان وما وک ينقلب حجرا مرورا والحجر ينحل بالحيل الاكسيرية ماء او ذلك بتصيرها ملحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الملح كالنوشادر ثم اذا ابتدأ بالماء وقد يقال ان ارض باب الاكسیر يتخذون مياه حادة يحصلون فيها اجساد اصلية حجرية حتى تصير مياهها جارية

**ترجمہ** | کیونکہ صاف پانی بہت قلیل زمانے میں پتھر میں بدل جاتا ہے۔ اور حجم میں بھی اس کے قریب قریب ہوتا ہے۔ لہذا اس کی گنجائش نہیں کہ وہ ہم کیا جائے کہ اس میں اجزاء ارضیہ پہلے سے موجود تھے۔ جو پانی کے خشک ہو جانے بعد حجم گتے ہیں پانی کا ختم ہو جانا خواہ بخار بن کر ہوا ہو یا زمین پوست ہو جانے کی وجہ سے ہو۔ اور پانی کا پتھر میں تبدیل ہونا بعض لوگوں نے کہا ہے کہ سیکو کے چشمہ میں دیکھا جاتا ہے کہ اور سیکوہ مراغہ کا ایک گاؤں سے جو آذربایجان میں واقع ہے۔ اس چشمہ کا پانی پتھر میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح پتھر بھی مختلف اکسیری تدبیروں کے ذریعہ پانی بن جاتا ہے۔ اور یہ انخلال اس طور پر ہوتا ہے کہ پتھر کو نمک بنا لیتے ہیں۔ یا تو اس کو جلا کر یا پھر جو چیزیں کہ قائم مقام نمک کے ہوتی ہیں۔ ان کے گھسنے سے بناتے ہیں، جیسے نوشادر۔ اس کے بعد اسے پانی سے پگھلاتے ہیں



اور کہا جاتا ہے کہ علم اکسیر کے ماہرین نہایت تیز پانی لیتے ہیں جس میں سخت اجسام کو تحلیل کر لیتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ اجسام صلبہ تجرید بن جاتے ہیں۔

ترجمہ

قولہ النضوب: جب مصنف یہ تین باتیں ظاہر کر دیں کہ پانی صاف ہو، اور زمانہ کا انقلاب قلیل ہو، اور پانی سے جو پتھر بنا ہے دونوں کا حجم قریب قریب ہو، تو پتھر بننے کا یہ سبب کی صفائی زائل ہو کر گدہ ہونے کے لئے زیادہ دنوں تک پانی کا ٹھہرا رہنا اور اس پر زمین کے اجزاء اور ادھر ادھر سے اڑ کر گرنا ضروری ہے۔ زمانہ بھی قلیل ہے۔ اس لئے اس کا ٹھکان بھی نہیں کیا جاسکتا ہے، حجم دونوں برابر ہے۔ اس لئے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا۔ معمولی اجزاء اور ضمیمہ جو پانی میں پہلے سے موجود تھے وہی باقی رہ گئے اور حجم کر تھمر بن گئے۔ باقی پانی بخارات کی شکل میں فضا میں اڑ گیا ہے یا پانی زمین میں جذب ہو گیا۔

قولہ میاھا جاسا یا: اس زمانہ میں ایسے ایسے کارخانے ہیں جو پانی کو دیتے ہیں نیز دوسری دھاتوں کو پانی میں تبدیل کر کے ضرورت کی مختلف چیزیں بناتے ہیں لوہے کے سرے اور نہ جانے ہزاروں سائز کے المونیم کے برتن اور نہ معلوم کتنی ایجادات ہو چکی ہیں۔ جنہوں نے ان فلسفی نظریات کی تائید کر دی ہے

وكنال الهواء ينقلب ماء كما يرى في قفل الجبال فانه يغلي الهواء  
لشدّة البرودة ويصير ماءً ويتقاطر دفقة من غيران ينساق  
اليها سحاب من موضع آخر وينعقد من بخار متصاعداً والشيخ  
حكى انه شاهد ذلك في جبال طبرستان وطوس وغيرهما  
وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرًا و  
الماء ايضا ينقلب هواءً بالحركة يشاهد في الثياب البسكولة  
المطر وحته في الشمس وعند غليان القدح،

ترجمہ

ایسے ہی ہوا بھی پانی میں تبدیل ہوتی ہے جیسا کہ بڑے بڑے پہاڑ کی چوٹیوں پر اس کو دیکھا جاتا ہے کیونکہ ہوا غلیظ ہو جاتی ہے برودت کی شدت کی بنا پر اور پھر وہی ہوا پانی بن جاتی ہے اور دفعتہ قطرہ بن کر ٹپک پڑتی ہے بغیر اس کے کہ وہاں کوئی بادل دوسری جگہ سے پہونچے یا کسی بخار سے جو کہ زمین سے صعود کر کے فضا میں پہونچے اور حجم جائے ایسا بھی نہیں ہوا اور شیخ نے حکایت کی ہے کہ میں نے طبرستان میں اور طوس کے پہاڑوں میں اس کا مشاہدہ کیا،



ان کے علاوہ دوسرے پہاڑوں میں بھی۔ اور اسی طرح وہ لوگ جو بڑے بڑے پہاڑی علاقوں میں رہتے اور بستے ہیں اس قسم کے واقعات کثرت سے مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور پانی بھی سورج کی حرارت سے گرم ہو کر ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ترکیڑوں میں کہ ان کو دھوپ میں ڈال دیا گیا ہو۔ اور ہانڈی کے جوش مارنے کے وقت بھاپ ہانڈی کے اوپر سے فضا میں جاتی ہوئی محسوس اور مشاہد ہوتی ہے۔

## تشریح

قولہ فانہ: کیونکہ پہاڑوں کی بلند ترین چوٹیوں پر برودت زیادہ ہونے کی وجہ سے وہاں کی فضا میں سردی آجاتی ہے اور ماحول سرد ہو کر کثیف ہو جاتا ہے اور کثیف ہو کر ثقیل ہونے کی وجہ سے پہاڑوں میں کبھی پانی کبھی برف کی شکل میں کرتا ہے قولہ من بخاسا: اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ پہاڑوں کی بلند چوٹیوں پر جب بخارات زمین سے اٹھ کر پہنچتے ہیں تو وہاں کی شدت برودت کی وجہ سے جم جاتے ہیں اور زمین پر قطرات بن کر ٹپک جاتے ہیں۔

ہندوستان کے شمالی حصہ میں ہمالیہ کی چوٹی، شمسہ، مسوری، کشمیر کے شمالی حصہ میں اس قسم کے مناظر بہت دیکھنے میں آتے ہیں۔ سردی کے موسم میں تو زمین برف سے بالکل ڈھنک جاتی ہے۔

دکن الهواء ینقلب نارا کما فی کور الحدادین اذا اشتد المنا فذل  
القی یدخل فیہا الهواء المجدید والحم فی النفخ والنار ایضاً  
ینقلب ہوا کما یشاہد فی البصباح فان ما ینفصل عن شعلتہ  
لویقیت نارا الرایت ولا حرق سقفت الخیمۃ فاذا انقلبت ہوا  
وایضاً النار الکائنۃ فی کور الحدادین تنطفئ وتصیر ہوا

## ترجمہ

اور ایسی ہی ہوا آگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ لوہاروں کی بھٹی میں اس کو دیکھا جاسکتا ہے۔ جب بھٹی کے سوراخ بالکل بند کر دئے جاتیں، کہ جن سے جدید ہوا داخل ہوتی ہو۔ اور بھٹی کو پھونکنے میں پورا زور لگا دیا جائے۔ اور آگ بھی ہوا بن جاتی ہے۔ جیسا کہ چراغ کی نو میں اس کو دیکھا جاسکتا ہے کیونکہ چراغ کے شعلہ سے جو چیز جدا ہوتی ہے اگر آگ ہی رہ جاتی تو نظر آتی اور خیموں کی چھت جلا دیتی۔ تو اس وقت وہ ہوا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح وہ آگ کہ جو لوہاروں کی بھٹی میں موجود ہوتی ہے، وہ بجھ کر ہوا بن جاتی ہے۔



## ترجمہ

قولہ کہانی کو رہا مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ لوہا جب بھی گولہ لگانے کے لئے اپنی  
مشک کے ذریعہ ہوا پھلا کر بھیجی کے منہ پر اس کو دباتا ہے تو ہوا بھیجی سے نکلتی

اور آگ کی لپٹ کی صورت میں باہر نکلتی ہے

قولہ لا حوتہ کیونکہ آگ کا سلسلہ چھت تک پہنچ رہا ہے مگر ہوتا یہ ہے کہ چرلغ کا شعلہ  
تھوڑی دور اوپر پہنچ کر دھواں بن جاتا ہے پھر ہوا بن جاتا ہے۔ اور ہوا نظر نہیں آتی ہے۔ اس لئے  
ہم اس کو دیکھ نہیں پاتے۔

قولہ فاذنہ اور تجربہ سے معلوم ہو گیا ہے کہ آگ بھی ہوا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

ونقول ایضا کیفیات العناصر ائدۃ علی الصور الطبعیۃ لانہا  
لستحیل فی کیفیات مثل التسخن والتبرد مع بقاء الصور الطبعیۃ  
بنواترہا ولو كانت کیفیات نفس الصور الطبعیۃ لاستحال ذلك  
لا یخفی علیک ان ما ذکرہ عن ظاہر فی جمیع کیفیات لساتر العناصر  
والبساط سواء كانت حقیقۃ او اضافیۃ لیشمل الکلام المزاج الثانی و  
یکون تعریف المزاج معاً اذا تصرفت واجتمعت وتماست فی المركب  
وفعل بعضہا فی بعض بقواہا ای کیفیاتہا المتضادۃ،

## ترجمہ

اور ہم نیز کہتے ہیں کہ کیفیات عنصریہ ان کی طبعی صورتوں سے زائد ایک چیز ہوتی  
ہے کیونکہ عناصر کیفیات میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں جیسے تسخن، تبرد اور صورت

طبعیہ بذاتہ باقی رہتی ہے۔ اور اگر کیفیات صورت طبعیہ ہی ہوتیں تو البتہ یہ محال ہوتا۔ آپ پر یہ بات  
غنی نہ رہے کہ جو مصنف نے ذکر فرمایا ہے وہ جمع عناصر کی کیفیات میں ظاہر نہیں ہوا اور بساط خواہ  
حقیقیہ ہو یا اضافیہ، تاکہ کلام مزاج بھی شامل ہو جائے اور مزاج کی تعریف جامع ہو جائے۔

جب ان کے اجزاء چھوٹے چھوٹے ہوں اور ایک جگہ جمع ہو جائیں اور ایک دوسرے سے مل  
جائیں مرکب میں اور ہر عنصر اپنی اپنی قوت کا اثر اس میں ڈالے یعنی وہ اپنی کیفیات متضادہ میں

## تشریح

قولہ کیفیات، مثلاً نار میں حرارت، الماء میں برودت و رطوبت، ہوا میں  
برودت و یوست، مٹی میں یوست اور ثقل اور کثافت وغیرہ تو یہ ساری

کیفیات عنصریہ ان عناصر کی صورت طبعیہ سے زائد ہوتی ہیں۔ عین حقیقت نہیں ہوتی۔  
قولہ لا یخفی: شارح اس مذکورہ اصول پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان عناصر کی



صورت طبعیہ بدستور باقی رہ جاتی ہے۔ اور ان کی کیفیات تبدیل ہو جاتی ہیں۔ ہم کو اس میں اعتراض ہے

قولہ بسائط العناصر: مصنف ماتن نے تبدیل کی جو صورتیں بیان کی ہیں۔ ان سے ۔۔ یہ بات تمام عناصر میں ظاہر نہیں ہوتی۔ البتہ بعض میں ظاہر ہوتی ہیں۔ لہذا مصنف کا کلیتہ کا دعویٰ تسلیم نہیں ہے۔ ہاں اگر تبدیلی کا حکم بعض عناصر کے لئے عائد کرتے تو ہم مان لیتے مگر اس صورت میں ان کا یہ دعویٰ ثابت نہیں ہوتا کہ ان عناصر کی صورت طبعیہ بذاتہ باقی رہتی ہے۔ اور کیفیات بدلتی رہتی ہیں۔

قولہ والبسائط: یہاں سے ماتن عناصریات کا پانچواں حکم بیان کر رہے ہیں اور اس سے مزاج کی تعریف بھی واضح ہو جائے گی

قولہ حقیقۃ: یعنی نفس الامر میں بھی بسیط ہوں اور ان میں اجسام مختلفہ سے ترکیب نہ پایا جاتا ہو جیسے عناصر ازبجہ ہیں کہ یہ بسیط محض ہیں۔ دوسرے اجسام سے ملکر نہیں تیار ہوتے۔ یا عناصر بسیط اضافی ہوں یعنی بعض اعتبار سے بسیط ہوں لیکن دوسرے اعتبار سے یہ خود بھی مرکب ہوں مثلاً وہ اجسام جن سے مرکب کر کے کوئی چیز تیار کی گئی ہو۔ جیسے تخت کے اجزاء تخت کے لئے جن سے تخت مرکب ہے۔ اس میں ان اجزاء ترکیب کو بسیط کہا جاتا ہے۔ تو فی نفسہ اجزاء میں خود بھی ترکیب پائی جاتی ہے۔ نیز یہ اجزاء اس کے مقابلے میں قلیل ہوں گو خود اجسام مختلفہ الطباع سے مرکب ہی کیوں نہ ہوں، جیسے زمیق کبریت، اگرچہ فی نفسہ یہ اجسام ہیں اور خود مرکب ہوتے ہیں مگر اس حیثیت سے کہ ان کو خاص وزن سے مرکب کر کے سونا یا چاندی بنائے جاتے ہیں۔ اس لئے ان اجزاء کو سونا یا چاندی کی بہ نسبت بسائط اضافیہ کہتے ہیں۔

قولہ یشمل: خلاصہ یہ نکلا کہ ہم نے بسائط عنصریہ کی تعریف میں عموم کر کے بسائط حقیقیہ اور اضافیہ دونوں کو شامل کر کے تعریف عام کی ہے تاکہ آنے والا کلام جو درحقیقت مطلق مزاج کی تعریف بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے مزاج ثانی کو بھی شامل ہو جائے۔ اور اس طرح مزاج کی تعریف ایک جامع تعریف ہو جائے گی۔

مزاج ایک متوسط کیفیت کا نام ہے جو ان بسائط کے باہم اجتماع اور ایک دوسرے کے ملنے اور ہر ایک کے دوسرے کی کیفیت کو توڑنے کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے اسی کیفیت متوسطہ کا نام مزاج ہے۔

قيل الهرا د بتضاد کیفیات ہر ہنا هو التخالف مطلقا لا التضاد الحقیقی



المصطلح الذی یكون بین الشیئین فی غایة الخلاف والالام یکن الکلام متنا ولا للمزاج الثانی کمزاج الذاهب المحاصل من امتزاج الزیو والکبریت لان مزاج الزیو یشقی لیس فی غایة البعد عن مزاج الکبریت لتشابههما ویراد ذلک بانه لا حاجة الی حمل الکلام علی خلاف المصطلح فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها یابس فکما بین السواد والبیاض علی الاطلاق تضادا وغایة الخلاف کذلک بین الحراة والبرودة والرطوبة والیبوسة وکسر کل واحد منها سورة کیفیة الاخر

## ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ کیفیات کے تضاد سے مراد یہاں پر وہ ایک عنصر کی کیفیت کا دوسرے عنصر کی کیفیت کے مطلقا خلاف ہونے حقیقی اصطلاحی جو کہ دو چیزوں کے درمیان انتہائی مخالف ہوتا ہے۔ مراد نہیں ہے۔ ورنہ کلام مزاج ثانی کو شامل نہ ہوتا، جیسے کہ سونے کا مزاج جو کہ ریتی اور ٹھیکری کے ملانے سے پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ریتی کا مزاج کبریت کے مزاج سے غایت بعد میں نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اور اس کو رد کر دیا گیا ہے کہ مصنف کے کلام کو اصطلاح کے خلاف حل کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اس لئے کہ مرکبات میں بعض حار اور بعض بارد و بعض رطب اور بعض یابس ہوتی ہیں تو جس طرح سواد و بیاض میں علی الاطلاق تضاد ہے۔ اور غایت درجہ کا اختلاف ہے۔ اسی طرح حرارت اور برودت کے درمیان اور رطوبت و یبوست کے درمیان غایت درجہ کا اختلاف پایا جاتا ہے اور ہر ایک ان میں سے دوسرے کی تیزی کی کیفیت کو توڑتا ہے۔

## تشریح

قولہ التضاد الحقیقی: حقیقی اصطلاحی تضاد یہ ہے کہ دو وجودی چیزوں کا اس حیثیت سے ہونا کہ محل واحد، زمان واحد، جہت واحد میں اجتماع ممکن نہ ہو۔ نیز دونوں میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف بھی نہ ہو۔

الظاہران من ذہبہ ما ذہب الیہ بعض المحققین من ان الفاعل الکاسر هو نفس الکیفیة والمنفعل المنکسر هو سورة الکیفیة لانفسہا فان الحراة مثلا تنکسر سورة البرودة تنکسر سورة الحراة وانکسار



سورۃ البرودۃ لا یجب ان یکون بسورۃ الحارۃ بل یحصل ذلك بنفس الحارۃ فان الباء الفاتر اذا امتزج بالباء الشدید البرد یکسر سورۃ ترودتها وکن ذلك انکسار سورۃ الحارۃ لا یلزم ان یکون بسورۃ البرودۃ بل قد یحصل بنفس البرودۃ اذا الباء القلیل البرود اذا امتزج بالباء الشدید الحار انکسر سورۃ حرارتها توسط ما بین کیفیات المتضادۃ بحيث یتسخن بالقیاس الی البرودۃ ویستبرد بالقیاس الی الحارۃ وکن الحال فی الرطوبة والیبوسۃ متشابهۃ فی جہیم اجزائہ یعنی یکون الحاصل من تلك کیفیۃ فی کل جزء من اجزاء المركب مہاثلاً للحال فی جزء اخر ای یساویہ فی الحقیقۃ النوعیۃ من غیر تفاوت الا بالمحل وہی المزاج

## ترجمہ

ظاہر ہے کہ مصنف کا مذہب وہ ہے کہ جس طرف بعض محققین گئے ہیں، کہ کامر اور فاعل نفس کیفیت ہوتی ہے اور منفعل اور منکسر کیفیت کی تیزی ہوتی ہے خود کیفیت نہیں ہوتی۔ مثلاً حرارت، برودت کی تیزی کو توڑتی ہے اور برودت کی تیزی کا منکسر ہونا ضروری نہیں ہے کہ وہ حرارت کی تیزی کی وجہ سے ہو بلکہ یہ نفس حرارت سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ نیم گرم پانی جب تیز ٹھنڈے پانی میں شامل ہو گا تو وہ پانی تیز برودت کو توڑ دے گا۔ اسی طرح حرارت کی تیزی کا توڑنا ضروری نہیں کہ برودت کی تیزی سے حاصل ہو۔ بلکہ کبھی نفس برودت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے وہ پانی جس میں برودت قلیل ہے جب تیز گرم پانی میں شامل ہو جاتا ہے تو اس کی حرارت کی تیزی کو توڑ دے گا تو اس سے ایک متوسط کیفیت حاصل ہوگی۔ یعنی متضاد کیفیات کے درمیان متوسط کیفیت اس طور پر کہ برودت کے مقابلہ میں تو گرم ہو اور حرارت کے مقابلہ میں بار د ہو اور یہی حال رطوبت اور یوست کا تمام اجزاء میں مساوی ہے۔ یعنی یہ کیفیت جو مرکب کے اجزاء میں سے ہر جزء میں پائی جاتی ہے وہ مماثل ہو اس کیفیت کے جو دوسرے جزء میں پائی جاتی ہے، یعنی حقیقت نوعیہ میں اس کے مساوی ہو اور کوئی تفاوت نہ ہو، علاوہ محل کے۔ اسی کیفیت مستدرکہ کا نام مزاج ہے۔

تو لہذا مقال بعض: گو یا ہر عنصر میں سید شریف دو عنصر ماسنے ہیں۔ ایک نفس کیفیت دوسرے کیفیت میں شدت، مثلاً آگ میں نفس حرارت اور حرارت کی تیزی، یہ دو کیفیتیں ہیں۔ تو ہر عنصر اجتماع کے وقت اپنی نفس کیفیت سے دوسرے کے زائد اثر کو توڑتا ہے۔

## تشریح



نفس کیفیت کو نہیں توڑتا ہے۔ ہذا تمام عناصر کی نفس کیفیت تو باقی رہتی ہے۔ مگر فوہان اور شدت کیفیت کی ختم ہو جاتی ہے۔

قولہ وکذا الحال : کہ رطوبت کے مقابلے میں یوست پائی جاتی ہے اور یوست کی بہ نسبت رطوبت کے اس کے اندر یوست پائی جاتی ہے۔

قولہ من غیر تفاوت : کہ کسی جز میں کوئی کیفیت غالب اور دوسرے جز کی کیفیت مغلوب ہو ایسا نہ ہو۔

قولہ الا بالحلل : اس طور پر کہ مزاج کے کسی جگہ میں کوئی کیفیت محلول کئے ہوئے ہو اور دوسری جگہ پر کوئی اور۔ اس قسم کا فرق چونکہ مساوات کے منافی نہیں ہے لہذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔  
قولہ ہی المزاج : عناصر کی ترکیب، اور اس ترکیب کے ساتھ ہر ایک جز کا دوسرے جز کی تیزی کو توڑ کر باہم مل جانا اور ملنے سے ایک مستدل اور نئی کیفیت وجود میں آنا، اسی کو مزاج کہتے ہیں۔

## فصل

### في ذکائیات الجو

ہی ما یحدث من العناصر بلامزاج ووجه التسمیة ان اکثرها یحدث فی الجوائ ما بین السماء والارض اما السحاب والمطر وما یتعلق بہما فالسبب الاکثر فی ذلک تکاثف اجزاء البخار وهو اجزاء ہوائیة تلتزم اجزاء صفراء مائیة تلطف بالحرارة بحيث لا تلبس ببنہما فی الحس لغایة الصفراء الصاعد لان ما یجاء من الماء من الهواء یتفید کیفیت البرد من الماء قیل ہذا المقدمۃ لیست تعلیلًا لہا قبلہا بل ہی مقدمۃ تفیدنا فی اثناء البحث حیث قال فان کان کثیرا فقد ینعقد سحابا ما طرا قول یمکن توجیہ الکلام بان لا تكون ہذا المقدمۃ مستدرکۃ ہنا بان یقال قد ذکرنا ان للهواء اربع طبقات، الاولی ما یتزوج مع النار وہی التي تتلاشی فیہا الادخنة المرتفعة عن السفلی وتكون فیہا الکواکب ذوات الاذناب والینانک وما یشبہہا، الثانیة الهواء الغالب وہی التي تحدث فیہا الشہب،



# فصل

## فضائ کائنات کے بیان میں

فضا کی کائنات وہ ہے جو عناصر سے پیدا ہوتی ہیں بغیر مزاج کے، اور ان کو کائنات جو کہتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ ان میں سے اکثر فضا میں پیدا ہوتے ہیں یعنی اس حصہ میں جو آسمان اور زمین کے مابین ہے۔ بہر حال بادل اور بارش اور جو ان سے متعلق ہیں تو ان میں سبب اکثری اجزاء بخار کا کثیف ہونا ہے۔ وہ ہوا کے اجزاء ہیں جن کے ساتھ پانی کے باریک اجزاء شامل ہو جاتے ہیں اور حرارت کی وجہ سے نہایت لطیف ہو جاتے ہیں۔ اس طور پر کہ ان کے درمیان کوئی امتیاز باقی رہ جاتا جس میں غایت صغر کی وجہ سے، اور یہ بخار مسود کرنے والا ہے اس لئے کہ ہوا کا وہ حصہ جو پانی سے ملا ہوا ہے وہ پانی سے برودت کی کیفیت کا استفادہ کرتا ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ یہ مقدمہ ماقبل کی علت نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسا مقدمہ ہے جو اثنا بر بحث میں فائدہ دے گا۔ جہاں پر مصنف نے فرمایا ہے کہ فان کان کثیرا فقد یقع سحابا مطرا۔ میں کہتا ہوں کہ اس عبارت کی توجیہ ممکن ہے بایں طور کہ یہ مقدمہ یہاں پر بیکار نہ ثابت ہو۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ حکماء نے ذکر کیا ہے کہ ہوا کے چار طبقے ہیں۔ اول طبقہ جو نار کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں دخان بچے سے اوپر پہنچ کر گرم ہو جاتا ہے۔ اور اس جگہ مدار تار سے اور نیزے اور وہ جو ان کے مشابہ ہیں بنتے ہیں۔ دوسرا طبقہ ہوائے غالب کا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جس میں شباب بنتے ہیں۔

**شرح** قولہ فضا: جو کے معنی ہوا کے ہیں۔ دوسرا معنی مابین السما والارض ہے۔ یعنی فضا۔ چونکہ اس میں کوئی مزاج اصطلاحی نہیں پایا جاتا۔ جس طرح بسائط عنصریہ میں کوئی مزاج نہیں ہوتا اس مناسبت سے مصنف نے بسائط عنصریہ کے بعد کی کائنات کا بیان شروع فرمایا۔ کائنات جو وہ کہلاتے ہیں جو عناصر سے پیدا ہوتے ہیں بغیر مزاج کے۔ کیونکہ مزاج کے لئے ترکیب تمام اور عناصر اربعہ دونوں کا پایا جانا ضروری ہے اور کائنات جو کے لئے ضروری نہیں کہ تمام عناصر سے مرکب ہوں یا ترکیب تمام کے نتیجہ میں پیدا ہوں۔ اسی لئے شارح نے بلا مزاج کی قید کا امانہ کیا ہے تاکہ اس کی طرف اشارہ ہو جائے اور اس کائنات کو کائنات جو کی وجہ تسمیہ شارح یہ بیان کرتے ہیں کہ ان کائنات میں سے اکثر دبشتر فضا میں ہی پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی آسمان و زمین کے درمیان والے حصہ میں پیدا



ہوتے ہیں اس لئے جائے پیدائش کی طرف منسوب کر کے کائنات کو کائنات جو کہتے ہیں۔  
 قولہ بلا مزاج : اس لئے کہ مزاج کے لئے ترکیب تام ہونا چاہیے اور ترکیب تام کے لئے  
 عناصر اربعہ کی آمیزش ہونا چاہیے۔ اور ان کائنات میں اول تو ترکیب ضروری نہیں۔ نیز اگر ہو تو  
 ترکیب تام تو مطلقاً ضروری نہیں ہے اس لئے شارح نے بلا مزاج کی قید لگائی  
 قولہ ما یجاء : سوال پیدا ہوتا ہے کہ بخارات میں کثافت کیونکر پیدا ہو سکتی ہے کیونکہ بخارات  
 تو نہایت لطیف ہوتے ہیں۔ تو اسی کے جواب میں ماقن نے یہ کہا ہے۔

قولہ کیفیت البرودة : کیونکہ بخارات کے تعداد کم اور پانی کی تعداد زیادہ ہے۔ اس لئے پانی  
 کی برودت کا اثر پانی کے اوپر کی فضا تک پہنچتا ہے۔ اور اس کے نتیجہ میں بخارات پانی کی مجاورت  
 سے استفادہ کر کے برودت کی کیفیت حاصل کر لیتے ہیں

قولہ مستدرکۃ : جیسا کہ کہا گیا ہے کہ یہ علت ہے۔  
 قولہ الثانی : اس وجہ سے کہ یہاں اس طبقہ میں ہوا کا اثر بہت کم ہوتا ہے اور ہوا زائد ہوتی  
 ہے۔ اس لئے ہوا کا اثر اس پر غالب نہیں رہتا ہے۔ اس طبقہ میں انہیں بخارات سے شہاب  
 ثابت تیار ہوتے ہیں اور ادھر ادھر فضا میں کھوٹے نظر آتے ہیں۔

یہ فلاسفہ کی اپنی رائے ہے۔ اہل اسلام کا اس سے اتفاق ضروری نہیں ہے کیونکہ قرآن  
 میں ہے : "تاتبعہ شہاب ثاقب" فرشتے شیطاں کا تعاقب کرتے ہیں۔ اور اس کو بھیج کر دیتے ہیں

الثالثة الهواء الباراد المحتلط بالاجزاء البائية ولا تصل اليه اثر شعاع  
 الشمس بالانعكاس من وجه الارض وتبقى طبقة زهرية ومنشأة  
 السحاب والرعد والبرق والصاعقة، الرابعة الهواء الكثيف الذي  
 يصل اليه اثر شعاع الشمس بالانعكاس من وجه الارض والطبقتان  
 الاوليان منها محاورتان للنار والاخرتان للماء،

ترجمہ

اور تیسرا درجہ ہوا بارد کا ہے جو اجزاء البائیہ سے مخلوط ہوتا ہے اور اس پر  
 سورج کی شعاعوں کا اثر زمین کی سطح سے منعکس ہو کر نہیں پہنچتا اس طبقہ  
 کا نام طبقہ زہریہ ہے۔ یہ طبقہ سحاب، رعد، برق، صاعقہ کے بننے کا مقام ہے۔ اور چوتھا  
 طبقہ ہوائے گلیف کا ہے۔ یہ وہ مقام ہے کہ اس تک سورج کی شعاعوں کا اثر پہنچتا ہے زمین  
 سے منعکس ہو کر۔ اور پہلے دونوں طبقے نار کے مجاور ہیں۔ اور دوسرے دونوں طبقے پانی کے



## تشریح

قولہ الثالثہ : لیکن عین القضاة نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ علم ہیئت کے قانون کے لحاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعون کا اثر ۱۸ فرسخ تک پہنچتا ہے لہذا اس مسافت میں لامحالہ اثر پہنچنے کا اور بخارات پر کرنوں کا اثر پہنچنا چاہئے جبکہ انہیں شاعون کی حرارت کی وجہ سے اجزاء بخاریہ اوپر کی جانب صعود بھی کرتے ہیں تو یہ کہنا کہ شاعون کا اثر نہیں پہنچتا محل نظر ہے۔

قولہ الطبقتان : مصنف کے کلام کی توجیہ کے بارے میں پہلی تمہید پوری ہوئی اب یہاں سے کلام کی توجیہ کا دوسرا مقدمہ شارح بیان کرتے ہیں۔

قولہ للماء : حاصل یہ نکلا کہ مذکورہ بالا فضا کے چاروں طبقے کی تقسیم اس طرح پر ہے کہ سب سے اوپر کا کرہ نار ہے۔ اور تحت میں زمین کے اوپر پانی ہے۔ فضا کے چاروں طبقے میں سے دو طبقے کرہ نار کے قریب ہیں۔ اور آگ کے اثرات سے متاثر ہوتے ہیں اور نیچے کے دونوں طبقے پانی سے قریب ہیں۔ جو برودت کا اثر قبول کرتے ہیں۔

فحاصل کلامہ ان کلامن الطبقتین الاخریین یستفید کیفیت البرد من مخالطة الاجزاء المائية لكن الطبقة الرابعة لا تبقي على صرافة برودتها التي اكتسبتها من مخالطة تلك الاجزاء المائية لوصول اثر شعاع الشمس اليها بالانعكاس

## ترجمہ

پس مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آخر کے دونوں طبقے برودت کی کیفیت کا استفادہ کرتے ہیں اجزاء مائتہ کی مخالطت کی وجہ سے لیکن ثبوت اپنی خالص برودت پر یاتی نہیں رہتا جس کا اس نے ان اجزاء کی مخالطت سے استفادہ کیا ہے یعنی اجزاء مائتہ سے سورج کی شاعون کے اثر کے پہنچنے کی وجہ سے ان تک منعکس ہونے کی وجہ سے۔

ثم الطبقة الثالثة التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس تبقى باردة فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف بواسطة البرد فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر للثقل الحاصل من التكاثف والانجهاذ فالحجم هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد



الی اجزاء السحاب قبل اجتماعها ولا یصل قبل اجتماعها بل یصل  
بعد فان وصل قبل اجتماعه ینزل السحاب ثلجا وان لم یصل قبل  
اجتماعها بل وصل بعده ینزل بردا الفتح الرابع

## ترجمہ

پھر طبقہ ثالثہ وہ ہے کہ جہاں سورج کی شعاعوں کا اثر ختم ہو جاتا ہے۔ اور  
یہ بار دہاۃ ارہ جاتا ہے۔ پس جب بخار صعود کر کے اس کے پاس پہنچتا ہے  
تو برودت کے توسط سے یہ کثیف ہو جاتا ہے۔ پس اگر برودت قوی نہ ہوتی تو یہ بخار جمع ہو جاتا  
اور ثقل کی وجہ سے قطرہ بن کر ٹپک پڑتے ہیں۔ وہ ثقل جو کثافت کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے  
تو جمع وہ سحاب ہے۔ اور قطرہ قطرہ ٹپکنے والا وہ مطر ہے۔ اور اگر برودت قوی ہے پس اگر ٹھنڈا  
اجزاء سحاب تک ان کے جمع ہونے سے پہلے پہنچ گئی۔ یا نہ پہنچی بلکہ بعد میں پہنچی۔ پس اگر  
اجتماع سے قبل پہنچی تو برف بن کر گرتے ہیں۔ اور اگر اجتماع سے پہلے ہی نہ پہنچی، اجتماع  
کے بعد پہنچی تو اولہ بن کر نازل ہوتی ہے۔

## تشریح

قولہ فالجمیع : عام لوگ تو یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ بخارات یا بادل آسمانوں میں  
ہوں گے۔ حالانکہ وہ صرف طبقہ ہوا ہی میں رک جاتے ہیں اور نہیں پہنچ پاتے  
اہل سائنس نے بادلوں کی بندی زیادہ سے زیادہ ذمیل بتائی ہے۔

واما اذا وصل البخار الى الطبقة الباردة لقلته الحرارة الموجبة للصعود  
فان كان كثيرا ما ينحدر سحابا ما طرا اذا صابه البرد كما حكي الشيخ  
انه شاهد البخار قد صعدا من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا  
وثكافتا حتى كان مكثا موضوعا على وهدة وكان هو فوق تلك الغمامة  
في الشمس وكان من هو تحته من اهل القرية التي كانت هناك  
يمطرون وقد لا يعتقد يسمى ضبابا وترتفع بادي حرارة تصل اليه بكثرة  
لطافته وان كانت قليلا فاذا ضرب البرد اي برد الليل فان لم ينجم  
فهو الطل وان انجم فهو الحقيق، ونسبتنا الى الطل كنسبة الثلج الى المطر  
وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ  
منه الاقسام المذكورة ولذا قيد المصنف السبب فيما سبق بالاكثر



## ترجمہ

اور بہر حال جب بخار طبقہ بارہ تک نہیں پہنچ پاتا اس حرارت کی کمی کی وجہ سے جو بخارات کے صعود کے لئے موجب تھی، پس اگر بخار کثیر مقدار ہے تو برسنے والا بادل بن کر منعقد ہو جاتا ہے۔ جب کہ اس کو برودت پہنچ جاتی ہے۔ شیخ نے بیان کیا ہے کہ بعض پہاڑوں کے نیچے سے میں نے دیکھا بخارات اوپر کو چڑھے ابھی تھوڑی دور پہنچے تھے کہ کثیف ہو گئے گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سر پوش زمین کی پشت پر رکھا ہوا ہے۔ اور شیخ اپنے کو فرماتے ہیں کہ اور ان بادلوں سے اوپر میں تھا دھوپ میں، اور جو لوگ بادل کے نیچے دیہاتی تھے ان پر بارش ہو رہی تھی۔ اور کبھی یہ بخارات منعقد نہیں ہوتے تو ان کا نام گہر رکھا جاتا ہے۔ اور یہ معمولی سی حرارت سے ختم ہو جاتے ہیں زیادہ لطیف ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر بخارات قلیل مقدار میں ہوں تو جب اسپر بردنے اتر گیا، یعنی رات کی ٹھنڈک نے، تو اگر بخار نہیں ہو سکا تو وہ شبنم ہے اور اگر بخار ہو گیا تو یہ صقیع ہے۔ یعنی پالہ، اس کی نسبت محل کی طرف اشارہ ہے جو مطر کی طرف تلج کی ہے۔ اور کبھی بادل وجود میں آجاتا ہے اس سبب سے کہ ہوا ٹھنڈک کے ساتھ کثیف ہوتی ہے۔ یعنی برد شدید کی وجہ سے تو اس سے مذکورہ اقسام حاصل ہوتی ہیں۔ اسی لئے مصنف نے ماضی میں اکثری کی قید لگایا۔

## تشریح

قولہ موضوعاتہ: بخارات زمین سے معمولی بند تھے اور شیخ پہاڑ کے اوپر تھے اور وہیں سے یہ نظریے کی طرف اپنی نگاہوں سے دیکھ رہے تھے۔  
قولہ ضبابنا: سردی کے موسم میں صبح کو کثرت سے فضا میں گہر نظر آتا ہے اور جیسے جیسے سورج میں تیزی آتی جاتی ہے یہ گہر ختم ہوتا جاتا ہے حتیٰ کہ دوپہر تک فضا بالکل صاف ہو جاتی ہے  
قولہ الصقیع: بخارات سرد ہو کر بخار ہو جانے کے بعد پالہ زمین پر سفید چادر کی طرح فرش جاتا ہے اور اس وقت کی گھڑی سے فصل کھ بہت نقصان ہوتا ہے۔ شدت برودت سے فصل جل کر خشک ہو جاتی ہے  
قولہ کنسبۃ التلیج: بخارات میں انجماد پیدا ہونے کے بعد تلج پیدا ہوتا ہے۔ اور انجماد سے پہلے وہ مٹر کہلاتے ہیں۔ اسی طرح صقیع زیادہ جمود کے بعد بنتا ہے۔ اور طل انجماد سے پہلے بنتا ہے دونوں میں بخارات کی مقدار معمولی ہوتی ہے۔ زیادہ بخارات نہیں ہوتے۔  
قولہ حینئذ: یعنی ہوا جب شدید برودت کی وجہ سے اس میں محسوس ہو جاتی ہے تو اس محسوس کے نتیجہ میں اس محسوس ہوا سے مطر، تلج، برد، طل اور صقیع پیدا ہو جاتے ہیں  
قولہ قید: چونکہ مطر، تلج وغیرہ مصنف کے نزدیک بخارات مساعدہ کے علاوہ دوسرے اسباب سے بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ آپ نے ابھی اوپر پڑھا ہے اسی کے پیش نظر ماضی میں سبب کے ساتھ لفظ اکثری کی قید کا اضافہ کیا ہے تاکہ دوسرے اسباب کی نفی نہ ہو سکے۔



واما الرعد والبرق فسببهما ان الدخان، وهو اجزاء نارية تتخالطها اجزاء صفراء ارضية تلطفت بالحرارة بحيث لا تنبأ يزينها في الحس لغاية الصغر اذا ارتفع مع البخار المختلطين وانعقد السحاب من البخار احتبس الدخان فيما بين السحاب فها صعد من الدخان الى العلو لبقاء حرارته او نزل الى السفلى لزوالة ما زرق السحاب في صعوده او نزوله تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل هو الرعد ثم يرقه وان اشتغل الدخان لما فيه من الداهية بالحركة العنيفة المقتضية للحرارة كان برقان كان لطيفا وينطفئ بسرعة وصاعقة ان كان غليظا ولا ينطفئ حتى يصل الى الارض واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المنحلجة فيذيب الذئب والفضة في الصخرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذئب وربما كان كثيرا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقلع على الجبل فيدكركا،

## ترجمہ

بہر حال کڑک اور بجلی تو ان دونوں کا سبب یہ ہے کہ دخان، اودہ آگ کے وہ اجزاء ہیں جن کے ساتھ زمین کے چھوٹے چھوٹے اجزاء اکٹھا ہو جاتے ہیں جو حرارت کی وجہ سے لطیف بن جاتے ہیں اس طور پر کہ ان میں باعتبار حس کے کوئی فرق و امتیاز باقی نہیں رہتا نہایت باریک ہونے کی وجہ سے۔ تو جب یہ دخان بخارات کے ساتھ اوپر کی جانب بلند ہوتے ہیں اودہ دونوں ایک دوسرے سے مخلوط ہوتے ہیں تو بخارات سے سحاب بن جاتے ہیں اور دھواں بادلوں کے درمیان مجوس ہو کر رہ جاتا ہے۔ تو دھواں کا وہ حصہ جو اوپر کی جانب چڑھتا ہے کیونکہ اس میں ابھی حرارت باقی ہوتی ہے۔ یا پھر سفلی کی جانب نزول کرتا ہے، حرارت کے زائل ہونے کی وجہ سے۔ تو وہ بادلوں سے گھٹتا ہے اور رگڑتا ہے اپنے صعود میں پائزل میں اور یہ رگڑ نہایت سخت ہوتی ہے تو اس رگڑنے کے نتیجہ میں ایک ڈراڈنی قسم کی آواز پیدا ہوتی ہے۔ یہ یہی آواز رعد ہے۔ اس کے رگڑنے کی وجہ سے اس میں دخان شعل ہو گیا۔ دہشت کی بنا پر حرکت خرید کی وجہ سے جو کہ حرارت کی مقتضی سے تو یہ برق ہے۔ اگر لطیف ہو، اور جلدی سے بچھ بھی جاتی ہے۔ اور صاعقہ، اگر دخان غلیظ ہو اور ٹپکے بعد بچھ بھی نہ یہاں تک کہ زمین تک پہنچ جائے۔ اور جب وہ زمین تک پہنچ جاتی ہے تو بسا اوقات لطیف ہوتی ہے۔ تو وہ غالی شدہ یا غلیظ والی زمین



زمین میں نافذ ہو جاتی ہے اور اسے جلانے نہیں پاتی۔ اور وہ اجسام جو نجد ہوتے ہیں پگھل جاتے ہیں۔ پس اس سے سونا چاندی بھی پگھل جاتے ہیں تھیلوں میں اور یہ ان کو نہیں جلاتی مگر صرف وہ جو پگھلنے کی وجہ سے جل جاتے۔ اور بسا اوقات وہ کثیف اور بہت زیادہ غلیظ ہوتا ہے پس وہ جلا دیتی ہے ہر اس چیز کو جس کو پوچھا جائے۔ اور کثرت ایسا پہاڑوں میں ہوتا رہتا ہے۔

**تشریح**

قوله تخلطها: اور ان اجزاء ارضیہ کے ہوا میں جانے کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ سورج کی شعاع ان کو گرم کر دیتی ہے جس کی وجہ سے اجزاء ارضیہ لطیف ہو جاتے ہیں اور کثافت ارضی ان سے دور ہو جاتی ہے۔

قوله انقذ السحاب: جب کہ یہ طبقہ بارہ میں پہونچ جاتے ہیں۔

قوله او نزل: یعنی ارضی اور ناری اجزاء سے مرکب یہ بخارات جب بادل میں پہونچتے ہیں تو وہاں بادلوں میں گھر جاتے ہیں۔ تو اب دو صورت ہے۔ اول یہ کہ اگر اس دھان میں حرارت باقی رہ جاتی ہے تو بادل سے اوپر صعود کر جاتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ حرارت ختم ہو جائے تو بادلوں سے نیچے نزول کر جاتے ہیں۔

قوله المقتضیۃ: حاصل یہ ہے کہ اگر اس دھان میں جو اوپر یا نیچے صعود یا نزول کر رہا ہے حرارت موجود رہتی ہے لہذا اس میں قوت اور شدت بھی ہوتی ہے۔ اور چونکہ دہنیت بھی موجود ہوتی ہے اس لئے ان میں اشتعال پیدا ہو جاتا ہے۔ اس اشتعالی صورت کا نام برق بجلی ہے۔

قوله المندمجۃ: وہ اجسام جو حرارت کی وجہ سے پگھل جاتے ہیں اور حرارت کے ختم ہو جانے سے جم جاتے ہیں۔ جیسے سونا، چاندی، لوہا وغیرہ۔

قوله دگا: اور اس کے نیچے پہاڑ سے شعلے بھڑکنے لگتے ہیں، آگ لگ جاتی ہے۔ دھنواں اٹھنے لگتا ہے اور چشے تک جاری ہو جاتے ہیں۔

واما الیاح فقد تكون بسبب ان السحاب اذا ثقل بكثر البرد اندفع الى السفلى فصار لتسخنه بالحركة وتخلل الاجزاء الهائية في اثناؤها هواء متحرك اى رايمحاوا ايضا يتموج الهواء بالاندفاع المذكور فيحصل الريح وقد تكون لانندفاع بعض بسبب تراكم السحب وتزاحمها واختلافها في القوام فيندفع الكثيف الرقيق فيصير السحاب من جانب الى طرف آخر وقد تكون لانندفاع الهواء بالتخلخل في جهة اى انرا ديا دمقد اربادون انضمام جسم اخر اليه واندفاعه من جهة الى الاخرى فيندفع الهواء



ما یجاورہ وذلک المجاور ما یضایدا فمما یجاورہ فیتموج الهواء وتضعف  
تلك المدافعة شیئاً فشیئاً الى غایة ما فتقف وقد تحدث ایضاً من  
تکاثف الهواء لانه اذا صغر حجمه یتحرك الهواء المجاور له الى جهة صغره  
امتناع الخلاء وقد تكون بسبب برد الدخان المتصاعد الى الطبقة الزهریة  
ونزوله من الرياح ما یشکل سحوماً ای متکلیفاً بکیفیه سمیه محرقاً قد یرى  
فیه حمرة شعل النیران لاحتراقه فی نفسه بالاشعة وقیل باختلاطه  
ببقیه مادة الشهب اولها ویراه بالارض المحاراة جداً وقد تحدث  
سرایح فختلفت الجهة دفعة فتدافع تلك الرياح الاجزاء الاراضیة  
فینضعف تلك الاجزاء بینهما مرتفعة کانهما یتلوی علی نفسها وهما الاعصار

## ترجمہ

اور ہر حال ہوائیں تو یہ اس وجہ سے وجود میں آتی ہیں کہ سحاب جب برد کی کثرت  
کی وجہ سے گھٹیل ہو جاتا ہے تو وہ نیچے کی جانب دغ ہو جاتا ہے۔ پس وہ حرکت کی وجہ  
سے گرم ہو کر اور اجزاء مائے کے درمیان میں داخل ہو جانے کی وجہ سے ہوا متحرک یعنی ہوا اور  
نیز نیچے آنے کی صورت میں ہوا میں تموج پیدا ہوتا ہے۔ تو اس سے رتخ پیدا ہوتی ہے۔ اور  
کبھی کبھی یہ کون اس اندفاع کی وجہ سے ہوتا ہے بادلوں کے ایک دوسرے کے اوپر جمع ہونے  
اور ایک دوسرے سے مزاحم ہونے کی وجہ سے اور قوام میں مختلف ہونے کی وجہ سے۔ اسلئے  
کثیف رقیق کو دغ کر دیتی ہے۔ پس بادل ایک جانب سے دوسری طرف منتقل ہوتا ہے۔ اور کبھی  
یہ پیدا ہوتا ہے غلغل کی وجہ سے ہوا کے پھیل جانے کی وجہ سے کسی ایک جہت میں یعنی اس کی مقدار  
کے زائد ہو جانے کی وجہ سے کسی دوسرے جسم کے اس کے ساتھ انضمام کی وجہ سے اور ہوا کے  
دغ ہونے کی وجہ سے ایک جانب سے دوسرے جانب کی طرف لپک ہوا اپنے قریب شی کو دغ  
کر دیتا ہے اس سے ہوا میں ایک تموج ہوتا ہے تو یہ ممانعت ضعیف پڑ جاتی ہے تھوڑا تھوڑا کر کے  
انتہائی غایت کو پہنچا دہ و قوت کرتا ہے اور نیز پیدا ہوتا ہے ہوا کے کثیف ہونے سے۔ کیونکہ جب  
اس کا حجم چھوٹا ہو جاتا ہے تو وہ ہوا جو اس کے مجاور ہوتی ہے اس کو کسی جہت کی جانب حرکت دے  
دیتی ہے اس لئے غلار باطل ہے۔ اور کبھی پیدا ہوتی ہے دغان کے ٹھنڈے ہو جانے کی وجہ سے  
وہ دغان جو اوپر کی جانب صعود کرنے والا تھا طبقہ زہریہ کی طرف اور کبھی اس کے نزول کرنے  
کی وجہ سے ان ریاحوں کے جو کہ گرم ہوتی ہیں یعنی کیفیت سمیت کے ساتھ متصف ہوتی ہیں اور  
حرق ہوتی ہے کبھی ان میں آگ کے شعلوں کی سرخی بھی نظر آتی ہے اس لئے کہ وہ فی نفسہ شاعول



کی وجہ سے جل پڑتا ہے۔ اور کہا گیا کہ اس کا بقیہ مادہ شہاب کے ساتھ مخلوط ہونے کی وجہ سے مشتعل ہو جاتا ہے یا اس کے گرم زمین پر سے گزرنے کی وجہ سے جو کہ نہایت گرم ہیں، اور کبھی دیریا ح مختلفہ الجہات پیدا ہوتی ہے اور دفعۃً پیدا ہوتی ہے پس اڑاتی ہے یہ ہوائیں زمین کے اجزاء کو، پس اجزاء باہم ایک دوسرے سے مزاحم ہوتے اور اوپر کو بلند ہوتے ہیں۔ گویا خود بخود گردش کر رہے ہیں، اور یہ بگولہ ہے۔

**تشریح**

قوله الاجزاء المائتہ : پانی کے وہ اجزاء جو بادلوں میں موجود ہیں اور اجزاء ہوائیہ اور اجزاء مائتہ سے مرکب ہوتے ہیں۔

قوله السحاب : شارح کا مقصد یہ ہے کہ آندھی کا ایک سبب تو بخارات کا نزول ہونا ہے۔ دوسرا سبب خود بادلوں کا ایک دوسرے پر جمع ہونا ہے۔ اور اس ازدحام سے اندفاع کی کیفیت پیدا ہو کر ہوائیں چلنے لگتی ہیں۔

قوله فی القوام : مثلاً بخارات کا کچھ حصہ پہلے کثیف ہو کر قوی بادل کی صورت میں تبدیل ہوا اس کے بعد وائے بخارات میں وہ کثافت اور غلظت پیدا ہو نہ پائی۔ اس لئے اول طاقتور اور ثانی کمزور ہو جاتا ہے۔ اور کثیف، رقیق بادلوں کو دھکا دیتے ہیں جس کی وجہ سے آندھی یا تیز ہوائیں چلتی ہیں۔

قوله بدلت انضمام : تو اس سے ہوا میں انبساط پیدا ہو جاتا ہے۔

قوله فتتف : خلاصہ یہ نکلا کہ ہوا میں تموج کبھی فضا کے تھنل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور ہوا اس خالی جگہ کو پر کرنے کے لئے پھیلتی ہے۔ نیز اس ہوا سے مل جاتی ہے جو پہلے سے وہاں موجود ہوتی ہے اور اس کے نتیجہ میں اس مجاور ہوا میں بھی تموج پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر اس مجاور ہوا کے جو ہوا قریب ہوتی ہے۔ اس میں بھی تموج پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح متعدد تموج اور ہواؤں کے دھکے دینے سے ہوا کی طاقت دو گنی چار گنی پڑھ جاتی ہے۔ اور رفتہ رفتہ اپنی تموج کی انتہا تک پہنچ جاتی ہے پھر موقوف ہو جاتی ہے۔

قوله تکاثف الهواء : رات کی برودت یا دوسری کسی برودت سے متاثر ہو کر ہوا میں کثافت پیدا ہو جاتی ہے۔

قوله بدلت الدخات : جس میں اجزاء نارہ اور اجزاء مائتہ شامل ہوتے ہیں۔

قوله حمرة : خلاصہ یہ کہ دخان نزول کرتے ہوئے جب زیریں ہوا سے ہو کر گزرتے ہیں تو ان میں جلانے کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جلانے کی یہ کیفیت ایک قول کے مطابق زیریں ہوا کے پاس سے گزرنے کی وجہ سے ان شاعلوں سے جل جاتا ہے۔ اور دوسرا قول آگ سے



قیل سے بیان کرتے ہیں

قوله قیل باختلاطہ: فضا میں جو شہاب ثاقب پہلے سے پیدا ہوتے اور غالب ہوتے رہتے ہیں ان کا بقیہ مادہ اس دھان متعادل کے ساتھ مل جاتا ہے اور دھان میں احراق کی نشان پیدا ہو جاتی ہے۔

قوله ریا ح: مراح لکھتے ہیں کہ بسا اوقات زمین کی حرارت خارجہ اس وجہ سے غالب ہو جاتی ہے کہ وہاں پر کبریت کا خزانہ ہوتا ہے یا اس حصہ زمین پر سورج کی شعاعیں کسی خاص کیفیت سے اس مقام پر منعکس ہوتی ہیں جس کے نتیجہ میں زمین میں حرارت غالب ہو جاتی ہے

واما قوس قزح فہی انما تحدث من ارسام ضوء النیر الاکبرای الشمس فی اجزاء رشیة صغیرة صقلیة متقاربة فیلو متصلة۔ مستدیرة ای واقعة علی ہیئة الاستدارة ویبانہ انہ اذا وجد فی خلاف جهة الشمس الاجزاء المذکورہ علی وضع ینعکس الشعاع البصری عن کل منها الی الشمس وکان وراء تلك الاجزاء جسم کثیف اما جبل او سحاب کدرا وکانت الشمس قریبة من الافق وادبرنا علی الشمس ونظرنا الی تلك الاجزاء وانعکس شعاع البصر عنها الی الشمس فیرى فی کل جزء من تلك الاجزاء ضوءها دون شکلها لاننا نعلم بالتجربة ان الصیقل الذی ینعکس منه شعاع البصر اذا صغر جدا الذی الضوء واللون دون الشکل فكانت تلك الاجزاء علی ہیئة قوس مستضیئة باقل من نصف الدائرة وبحسب ارتفاع الشمس ینتقص هذا القوس لانتقاص الاجزاء الی تنعکس منها الاشعة البصریة الی الشمس من الطرفين وانما احتاج حد وثیها الی ان یکون وراء تلك الاجزاء الرشیة جسم کثیف لتصیر کالمراة فان الشفاف لا یرى فیہ شیء اذا کان وراءہ شفاف اخر،

ترجمہ

اور بہر حال قوس قزح تو یہ نیزاکبر (سورج) کی روشنی سے چھپنے سے وجود میں آتا ہے ان اجزاء میں جو کہ باریک چھوٹے اور صاف انداز میں دیکھنے سے قریب ہوتے ہیں مستدیر ہوتے ہیں مگر متصل نہیں ہوتے۔ یعنی استدارت کی ہیئت میں واقع



ہوتے ہیں۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب مذکورہ اجزاء سورج کے خلاف سمت میں پائے جاتے ہیں اس وضع کے ساتھ کہ آنکھ کی شعاعیں ان میں سے ہر ایک سے سورج کی طرف۔ اور ان کے اجزاء کے پیچھے کوئی کثیف جسم ہو، پہاڑ ہو یا گاڑھا تار یک بادل ہو۔ اور سورج افق کے قریب واقع ہو۔ اور ہم سورج کی طرف پشت کر لیں۔ اور ان اجزاء کی طرف نظر کریں تو نگاہ شعاع ان سے ہٹ کر سورج پر پڑے گی۔ پس ان اجزاء میں سے ہر جزو پر سورج کی روشنی نظر آئے گی، سورج کی شکل نہیں۔ اس لئے کہ ہم تجربہ سے جانتے ہیں کہ صیقل جس سے شعاع بھر منعکس ہوتی ہے جب نہایت باریک اور چھوٹے ہوتے ہیں تو یہ نظر کو روشنی اور رنگ تک پہنچا دیں گی، نہ کہ شکل تک۔ پس یہ اجزاء قوس قزح کی ہیئت میں ہوتے ہیں اور روشن ہوتے ہیں اور نصف دائرہ سے کچھ کم ہوتے ہیں۔ سورج کی بلندی کے اعتبار سے اور یہ دائرہ کم ہو جاتا ہے۔ ان اجزاء کے کم ہو جانے کی وجہ سے جن سے چھپ کر کے شعاع بھری سورج پر طرین سے پڑتی ہے اور قوس قزح کا حدوث و وجود اس بات کا محتاج ہے کہ ان اجزاء کی پشت پر کوئی جسم کثیف ہو تاکہ یہ اجزاء آئینہ کے مانند ہو جائیں۔ اس لئے صاف شفاف چیز میں کوئی چیز نظر نہیں آیا کرتی۔ جب اس کے پیچھے دوسرا صاف شفاف موجود ہو۔

**شرح**

قوله قوس قزح : قضا میں ایک چیز اور پیدا ہوتی جس کو دھنس کہتے ہیں۔  
قوله اقسام : سورج کی مخالف سمت میں افق پر ہرے، سرخ، غرض مختلف رنگ پر مشتمل ایک دھاری دار ایک بڑا دائرہ نظر آتا ہے اسی کو قوس قزح کہتے ہیں۔  
تو بیانہ : شیخ دادوانظا کی نے بھی قوس قزح کی تعریف اسی طرح کیا ہے۔  
قوله خلاف جهة : یعنی اگر سورج مشرق میں ہے تو اجزاء مائتہ مغرب میں ہوں، اور سورج مغرب کی جانب ہو تو اجزاء مائتہ مشرق میں ہوں،  
قوله قریبہ من الافق : مطلب یہ ہے کہ یہ طلوع شمس کا غروب کا وقت ہو۔  
قوله ادبونا : سورج مشرق میں ہو تو ہم مغرب کی جانب پشت کریں اور بجانب مغرب چہرہ کریں۔  
اور اگر سورج مغرب میں ہو تو اپنا چہرہ مشرق کی طرف اور پشت مغرب کی طرف کر لیں اس ہیئت کے ساتھ کھڑے ہوں۔

قوله دون الشکی : لیکن اگر بلور بڑا ہو تو شکل نظر آتی ہے۔ جیسے بڑے آئینہ میں شکل نظر آتی ہے  
قوله لاحتاج : یعنی اجزاء مائتہ رشیدہ کے پیچھے کثیف جسم کا محتاج ہے۔  
قوله کالمرواة : آئینہ میں جب تک اپنی صورت نظر آئے گی جب کہ آئینے کی دوسری جانب میں کوئی



کوئی گارہی چیز ہو اور اس کو لپیپ دیں۔ تب نگاہیں آئینہ میں منعکس ہو کر ملیں گی ہیں۔ اور صورت نظر آتی ہے۔ اگر پشت پر کوئی غلیظ چیز نہ ہو تو آئینہ کے صاف شفاف ہونے کی وجہ سے نگاہیں واپس آنے کے بجائے سامنے پار ہو کر سامنے کی چیز نظر آنے لگے گی۔ جیسے آنکھ کے چشمے میں ہوتا ہے۔  
 قولہ اذا کان دھانئہ: اور اگر اس کی پشت پر کثیف چیز ہو تو نظر آنے لگتا ہے۔

وانما قید کون الشمس قریبہ من الافق فلان الاجزاء الی شیتہ الکائنۃ فی الجول للطافتھا تھل سر یعاباد فی سحنونہ تصیبہا من ارتفاع الشمس فان قلت لوصفہ ذلک لیری فی الجواہیا ناشی غیر مستدیوۃ علی الوان قوس قزح بان یکون اجتماع الاجزاء الی شیتہ المذکورۃ علی غیر ہیأتہ الاستداریۃ قلت لہا تقریر فی علم المناظرۃ انہ لا بد من تساوی زاویتی الشعاع وان انعکاس فاذا اجتمعت تلک الاجزاء علی غیر ہیئتہ الاستداریۃ لم ینعکس الشعاع من کل منہا الی الشمس کما لا یمکن علی من لم یخیل صحیح واختلاف الوانہا بسبب اختلاف ضوء النیر والوان الغمام المختلفہ

ترجمہ

اور ہم نے سورج کو قریب افق کے ہونے کی قید لگائی ہے۔ اس لئے کہ وہ باریک اجزاء جو کہ فضا میں موجود ہیں اپنی لطافت کی وجہ سے جلدی سے مغل ہو جاتے ہیں۔ اس معمولی حرارت کی وجہ سے جو ان کو پہنچ جاتی ہے سورج کے بند ہونے کی وجہ سے۔ پس اگر تم اعتراض کرو کہ اگر یہ صحیح ہے تو البتہ فضا میں کوئی چیز کبھی کبھی غیر مستدیر بھی دکھلائی دینی چاہئے جو کہ قوس قزح کے رنگ کے ہوں بایں طور کہ اجزاء ریشہ مذکورہ کا اجتماع استدارہ کی ہیئت پر نہ ہو۔

میں کہوں گا کہ جب کہ علم مناظرہ میں یہ طے شدہ ہے کہ شعاع اور انعکاس کے زاویوں کا برابر ہونا ضروری ہے۔ لہذا جب یہ اجزاء ہیئت استدارہ کے علاوہ ہیں جمع ہوں گے تو ان میں سے کسی بھی شعاع کا انعکاس نہ ہوگا۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے ہر اس شخص پر جس کو تخیل صحیح کی قوت حاصل ہے اور ان کے رنگوں کا اختلاف سورج کی روشنی اور بادل کے رنگ کے باہم ملنے کی وجہ سے انہیں مختلف قسم کے رنگ ہوتے ہیں۔

تشریح

قولہ انما قید: خلاصہ یہ ہے کہ افق کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اجزاء رما تہ باریک لطیف اتنے ہوتے ہیں کہ وہ گرمی جو سورج کے افق پر بند ہونے سے ان پر پڑتی



ہے، معمولی حرارت سے گھل کر ختم ہو جاتے ہیں۔  
 قولہ لہ یعکس: یعنی جب اجزاء راسیہ طویل شکل میں جمع ہوں گے تو انعکاس کی دونوں صورت  
 نگاہ کی شعاعیں اور اجزاء کی شعاعیں سورج کی جانب منعکس نہ ہوں گی اور جب انعکاس نہ پایا  
 جائے گا تو قوس قزح کی نظر آنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا۔  
 قولہ بسبب: حقیقت حال تو اللہ تعالیٰ ہی کے علم میں ہے۔ مگر فلاسفہ قوس قزح کے رنگوں  
 کے بارے میں کہتے ہیں کہ قوس قزح کے رنگوں کا اختلاف سورج کی روشنی اور مختلف رنگ کے  
 بادلوں کے ساتھ مخلوط ہو جانے کے سبب سے مختلف رنگ پیدا ہو جاتے ہیں۔

وقد يقال ان الناحية العليا منها لما قربت من الشمس قوى فيها  
 الاشراق فتري الاحمر الناصع، واما الناحية السفلى فلما بعدت  
 عنها كانت اقل اشراقا فيرى فيها حصرة الى سواد وهو الاراجواقي و  
 اما ما يتوسط بينهما فان لونه متولد من ذينك اللونين وهو الكرا الى  
 ورا د هذا بان الكرا في لاي ناسب هذين اللونين بل هو متولد من  
 الصفرة والسواد وبان سبب اختلاف الوانها لو كان اختلاف اجزائها  
 بالقرب والبعد مقيسا الى النير كان الانتقال من احد اللونين الى الآخر  
 على سبيل التدرج فلم تكن الالوان الثلاثة متشابهة الاجزاء عند  
 المحس وقال الشيخ لست احصله

## ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ ان کی اوپر کی جانب جب سورج سے قریب ہوتی ہے تو اس  
 میں چمک قوی ہو جاتی ہے۔ اس لئے خاص رنگ سرخ نظر آتا ہے۔ اور اس  
 کی پچھلی جانب، تو چونکہ یہ نسبتے بعید ہوتی ہے تو چمک کم ہو جاتی ہے تو سیاہی مائل سرخی نظر آتی ہے  
 اور یہ ارغوانی رنگ کہا جاتا ہے اور پھر حال اس کا وہ حصہ جو وسط میں ہوتا ہے تو درمیانی رنگ  
 دونوں اطراف کے رنگوں سے حاصل ہوتا ہے اور وہ کراٹی رنگ ہے۔

اس کا رد کیا گیا ہے کہ رنگ کراٹی ان دونوں طرف وائے رنگ کے مناسب نہیں ہوتا، بلکہ  
 وہ تو زرد اور سیاہ رنگ سے بنتا ہے۔ اور یہ بھی کہ ان کے رنگوں کی تبدیلی اگر ان کے اجزاء کے  
 اختلاف قرب و بعد کی وجہ سے ہوتا ہوتا ہے سورج کے تو ایک رنگ سے دوسرے رنگ میں انتقال  
 تدریجی ہوتا۔ لہذا تینوں رنگ جس میں ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہوتے۔ اور شیخ نے کہا ہے کہ



قوس قزح کے اختلاف کے بارہ میں مجھے علم نہیں۔

**شرح**

قولہ لما قربت : یہ قرب و بعد اعلانی ہے یعنی اجزاء مائتہ و شتہ بعض اوپر اور بعض نیچے ہوتے ہیں تو اوپر کے اجزاء نیچے کے اجزاء کی بہ نسبت سورج سے قریب ہوتے ہیں۔ تو ان اجزاء میں چمک تیز ہو جاتی ہے اس لئے وہ خالص سرخ نظر آتا ہے۔

قولہ مایتوسط : یعنی جو رنگ اعلیٰ اور اسفل کے درمیان ہوتا ہے۔

قولہ وادبانہ : اس پر شفا میں شیخ کے ایک اعتراض وار کیا ہے جس کو شارح دینی اس جگہ پیش کرتے ہیں۔

قولہ لایناسب : چونکہ متوسط رنگ اس میں دونوں رنگ سے ملکر بنا ہے اس لئے انہیں کے مناسب کوئی رنگ ہونا چاہئے مگر یہ رنگ کراٹی نہیں ہو سکتا۔

قولہ الی النیر : یعنی جو سورج کے قریب ہے اس کا رنگ خالص سرخ اور جو دور ہے اس کا رنگ اعلانی ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ وہ ایقان سے جو توجیہ نقل کی گئی ہے شیخ نے اس میں اعتراض کیا ہے۔ ایک قویہ کہ سرخ اور اعلانی دونوں رنگ کو کراٹی رنگ کوئی تناسبت نہیں ہے لہذا ان دونوں رنگ کے ملنے سے کراٹی رنگ نہیں پیدا ہو سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ زرد اور سیاہ رنگ سے ملکر کراٹی رنگ تیار ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ رنگوں کا اختلاف جس میں اوپر والا سرخ اور نیچے والا اعلانی رنگ ہوتا ہے، یہ اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ بعض اجزاء سورج سے قریب اور بعض سورج سے دور ہوتے ہیں اگر سبب یہی ہوتا تو اوپر کا رنگ یعنی سرخی اوپر سے نیچے تک مشابہ نہ ہوتی بلکہ آہستہ آہستہ سرخی تبدیل ہوتی۔ اس طرح نیچے کے دائرے کا اعلانی رنگ اوپر سے نیچے تک مشابہ نہ ہوتا۔ بلکہ نیچے کے دائرہ کا بالائی حصہ کی ارضانیت ضعیف ہوتی۔ اور دھیرے دھیرے ارضانیت میں شدت پیدا ہوتی اور دائرہ کے نیچے کے حصہ میں ارضانیت شدید ہوتی۔ جبکہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ اوپر کے دائرہ کی سرخی مشابہ ہوتی ہے۔ اور درمیانی دائرہ کی کراشیت بھی مشابہ ہوتی ہے۔ اسی طرح نیچے کے دائرہ کی ارضانیت بھی مشابہ ہوتی ہے۔

قوس قزح کے رنگوں کے اختلاف کا سبب بیان کرنے کے بعد جب اعتراض وارد ہوا تو شیخ نے تاویل کی مگر آخر میں ان کو بھی یہی کہہ دیا پڑا کہ مجھے پوری واقفیت نہیں ہے۔

واما الہالۃ فایضا انما تحدث من اس تسام صنوء النیر فی اجزاء مائتہ و شتہ صغیرۃ



صیقلیہ متقاربتہ غیر متصلہ مستدیرۃ حول النیر و بیانہ انہ اذا وجد بین الناظر والنیر الاجزاء المذکورۃ علی وضع ینعکس الشعاع البصری من کل منها الی النیر ونظر فی تلك الاجزاء فیری فی کل منها ضوء النیر دون شکلہ لما سبق وكان مجموعها علی هیأۃ دائرۃ تامۃ او ناقصۃ و هی الہالۃ وتدل علی حدوث المطر لدلالۃ ہا علی رطوبۃ الهواء و اذا اتفق ان یوجد سمائتان علی الصفتۃ المذکورۃ احدہما تحت الاخری حدثت ہناک حالۃ تحت ہالۃ وتكون التختانیۃ اعظم لانہا اقرب الی بنا و ناعم بعضہم انہما راى سبع ہالات معاً ،

## ترجمہ

اور بہر حال ہالہ تو یہ بھی چاند کی روشنی کے مرتب ہونے سے پیدا ہوتی ہے جو باریک اجزاء صغیرہ صاف ستھرے ایک دوسرے کے قریب اور غیر متصل ہوتے ہیں۔ نیز مستدیر ہوتے ہیں۔ اور چاند کے ارد گرد ہوتے ہیں اور اس کے حدوث کا بیان یہ ہے کہ جب دیکھنے والے اور چاند کے درمیان مذکورہ بالا اجزاء مذکورہ وضع کی مطابق پائے جاتے ہیں تو شعاع بصری ان اجزاء سے چاند کی طرف واقع ہوتی ہے۔ اور دیکھنے والا ان اجزاء پر نظر کرتا ہے تو ان کے ہر جز سے چاند کی روشنی نظر آتی ہے نہ کہ چاند کی شکل، جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور ان اجزاء کا مجموعہ دائرہ نامہ یا دائرہ ناقصہ کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کا نام ہالہ ہے۔ اور جب اتفاق یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ صفت کے مطابق دو بادل پائے جاتے ہیں ایک بادل دوسرے کے نیچے ہوتا ہے تو وہاں ہالہ کے نیچے ہالہ پیدا ہوتا ہے اور پچھلا ہالہ بڑا ہوتا ہے اس لئے کہ وہ ہم سے قریب ہوتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ انہوں نے تو ایک ساتھ میں سات ہالے دیکھے ہیں۔

## تشریح

قولہ الہالۃ: ہالہ اس دائرے کو کہتے ہیں جو رات میں چاند کے ارد گرد گول گول نظر آتا ہے۔

قولہ بیانہ: آدمی زمین پر ہو اور تر آسمان میں ہو اور اجزاء رشیدہ درمیان میں واقع ہوں۔  
قولہ حدوث المطر: جب کہ ان میں اسباب سے بارش بھی ہوتی ہے تو ہالہ کا وجود بارش پر دال ہوتا ہے۔

قولہ ناعم: لیکن شاعر نے زعم کے لفظ سے اس قول کو نقل کر کے اس قول کے ضعیف یا شکوک ہونے کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں جب کہ عین القضاۃ کی تحقیق یہ ہے کہ شیخ نے اپنی



کتابوں میں لکھا ہے کہ انہوں نے خود دو تین ہائے آسمان میں بارہا دیکھے ہیں۔ اس لئے اگر کسی نے سات ہائے دیکھ لئے تو کون سی تعجب کی بات ہے۔

واعلم ان ہالة الشمس وتسمى الطفافة بضم الطاء نادرة جدا جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة وحكي الشيخ في الشفاء انه رأى حولها تارة الهالة التامة وتارة الهالة الناقصة على الوان قوس قزح ،

ترجمہ

اور جان لو تم کہ سورج کا ہالہ رقیق بادلوں کو تحلیل کرتا ہے۔ اور شیخ نے شفا میں کہا ہے کہ انہوں نے سورج کے ارد گرد بھی کھل ہالہ دیکھا ہے اور کبھی ناقصہ ہالہ دیکھا ہے۔ اور قوس قزح کے رنگ کا دیکھا ہے۔

شرح

قولہ قال الشيخ: شیخ نے لکھا ہے کہ میں یزدنامی شہر سے جاتے ہوئے شہر طوس میں موسم ربیع میں ہالہ تامہ بیضاء تین بار دیکھا ہے۔ ہر مرتبہ بادلوں میں گھپ جاتا پھر ظاہر ہوتا پھر غائب ہو جاتا۔ جب نہایت تاریک بادل اسپر چھا جاتا اور جب بارش اچھ تاریک بادل ہٹ جاتے تو ہالہ نظر آتا۔ وہ قوس قزح کے ہم رنگ تھا۔

واما الشهاب فنسبها ان الدخان اذا بلغ حيز النار وكان لطيفا غير متصل بالارض اشتعل فيه النار فانقلب الى النارية ويلتصق بسطحه حتى يرى كالمنطفي، بيان على ما ذكره المحقق في شرح الاشارات والاشغال طرفه العالي اولاً ثم ينهب الاشتعال فيه الى اخره فيرى الاشتعال فيه الى اخره فيرى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان بسرافة الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحال الاجزاء الارضية نارا صرافة صارت غير مرئية فظن انها طفت وليس ذلك بظن وان كان الدخان غليظاً لا ينطفئ النار اياماً وشهوراً بقدر ما غلظ ويكث على صوراة ذی ذواته او ذنب او سائح او حيوات له قراون ،

ترجمہ

اور بہر حال شہاب ثاقب تو ان کا سبب یہ ہے کہ دخان جب جزائریں ہو جاتا ہے اور لطیف ہوتا ہے ارانی اجزاء اس میں شامل نہیں ہوتے۔



اس میں آگ مشتعل ہو جاتی ہے تو وہ ناریت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور سرعت سے پھٹ اٹھ جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ بجھ گیا ہے۔

اس کی تفصیل تو جیسا کہ تحقق طوسی نے شرح اشارات میں ذکر فرمایا ہے کہ اس دھان کے اوپر کی جانب پہلے مشتعل ہوتی ہے۔ اس کے بعد یہ اشتعال کی کیفیت دوسرے کنارے تک پہنچتی ہے تو یہ اشتعال متعدد محسوس ہوتا ہے دھان کی سمت میں نہایت تیزی سے آخر کے کنارے کی جانب، اس کو شہاب کہا جاتا ہے اور جب اجزاء ارضیہ خالص آگ میں تبدیل ہو جاتے ہیں تو وہ غیر مرنی ہو جاتے ہیں پس گمان کیا جاتا ہے کہ وہ بجھ گئے۔ حالانکہ یہ بجھ نہیں جاتا۔ اور اگر یہ دھان غلیظ ہو جاتا ہے تو آگ کئی کئی دن اور مہینوں تک نہیں بجھتی اس کی غلظت کے مطابق، اور اس کی صورت کیسودار، دمدار، نيزوں کی شکل یا کسی جاندار کی صورت جس کے سنگ ہوں نظر آتے ہیں۔

**شرح** | قولہ الشہب : یہ شہاب کی جمع ہے۔ یہ کوئی ستارہ ہے۔ آگ کی طرح چمکتا ہوا شعلہ ہے۔ یہاں چمکتا ہوا شعلہ مراد ہے۔

قولہ طرفہ الآخر : طرف آخر جانب سفلی میں ہوتی ہے۔  
قولہ لا ینطفئ : یہ توجب تھا کہ دھان کے اجزاء باریک رہے ہوں۔

وحکی ان بعد المسیم علیہ السلام بزمان کثیر ظہر فی السماء نار مضطرمۃ فی ناحیۃ القطب الشمالی وبقیت السنۃ کلہا وکانت الظلمۃ تغشی العالم من تسع ساعات من النہار الی اللیل حتی لم یکن احد یبصر شیئاً وکان ینزل من الجوشبیم الہشیم والہما دوان کان اتصل بالخان بالاسرائیل یشتعل الناس فیہ نارا لہ الی الاسرائیل ویسمی المحریق

**ترجمہ** | اور نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے کافی زمانے کے بعد آسمان میں ایک آگ ظاہر ہوئی تھی۔ قطب شمالی کی ایک جانب آگ کے شعلہ بھڑک رہے تھے اور یہ پورے ایک سال تک باقی رہی اور تاریکی دنیا کو نویسے ان سے ڈھک لیتی تھی، اور سلسلہ رات تک جاری رہتا تھا، حتیٰ کہ کوئی کسی کو دیکھ نہ سکتا تھا۔ اور آسمان سے ہشیم یعنی خشک گھاس کے جلمے ہوئے ٹکڑے راکھ کے مانند گرتے تھے۔ اور اگر دھان کے ساتھ اجزاء ارضیہ بھی مخلوط ہو گئے ہیں تو آگ اس پر اثر کرتی ہے۔ اس طرح چمق پر وہ زمین کی طرف اترتا ہے۔ اس کو حریق کہا جاتا ہے۔



## تشریح

قولہ الہشیم: دوسرے حضرات نے لکھا ہے کہ وہ خشک گھاس کے باریک باریک ٹکڑے تھے۔ جو خاکستر ہو کر زمین پر گرتے تھے۔

الحاصلہ، طوسی کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ دخان جب فضاء آسمانی پر بند ہوئی ہے اور کرہ نارتک پہنچ جاتا ہے تو آگ شعلہ اسپر اثر کرتے ہیں اور جلا دیتے ہیں۔ محقق طوسی فرماتے ہیں کہ اولاً آگ اوپر کے حصے میں اثر کرتی ہے اور بہت تیزی سے پورے دخان میں آگ پہنچ جاتی ہے اس سرعت انتقال سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی آگ کا جلتا پھیلتا ہوا شعلہ ہے۔ اسی کو شہاب کہا جاتا ہے۔ مدار ستارے اور دوسرے سیارے ان سب کے بننے کا سبب ان کے نزدیک وہی دخانی بخارات ہیں۔ فرق یہ ہوتا ہے کہ جب یہ دخان لطیف ہوتا ہے تو کرہ نارتک پہنچ جاتا شہاب بن جاتا ہے اور یہ دخانی بخارات غلیظ ہوتے ہیں تو اس کی دو صورت ہے۔ یا تو یہ غایت درجہ کا غلیظ ہو گا یا کم درجہ کا۔ اگر زیادہ غلیظ نہیں ہے تو یہ دخان طبقہ ثانیہ تک بند ہو کر پہنچ جاتا ہے اور غلظت کی وجہ سے آگ سے متاثر نہیں ہوتا اور مزید بندی پر چلا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ جب ہوا کے طبقہ اولیٰ پر پہنچ جاتا ہے تو یہ طبقہ چونکہ کرہ نارتک سے ملا ہوا ہے۔ اس لئے ہوا میں تیزی اور حرارت غالب ہوتی ہے اس لئے یہ دخان غلیظ اس طبقہ پر پہنچ کر آگ میں جل جاتا ہے۔ اور اگر مذکورہ دخان غلیظ ہوا تو خفیف بھی غلیظ کی طرح طبقہ اولیٰ پر پہنچ کر مشعل ہو جاتا مگر چونکہ غلظت کافی ہوتی ہے اس لئے آگ دیر سے اثر کرتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ ایک سرے سے دوسرے کنارے تک پہنچ جاتی ہے۔ اور اس کا سلسلہ ہفتہ اور برس تک قائم اور باقی رہتا ہے اور دخان کے پھیلنے اور سکڑنے کی وجہ سے آگ کے اثر کرنے نہ کرنے سے مختلف قسم کی اشکال فضا میں نمودار ہوتی ہیں۔ کبھی گیسو، کبھی مدار ستارے کبھی کسی جانور کی شکل نظر آتی ہے، اور جب آہستہ آہستہ پورے دھویں میں آگ پہنچ جاتی ہے تو لطافت کی وجہ سے نظر سے غائب ہو جاتا ہے۔ شارح نے اسی کی تائید میں ایک حکایت ابو بصیر فارابی کی بیان کردہ نقل کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے کے کافی عرصہ گزر جانے کے بعد آسمان میں قطب شمالی کی جانب آگ جلتی ہوئی ظاہر ہوئی اور اس کا سلسلہ پورے ایک سال تک جاری رہا اس سے معلوم ہوا کہ دخان جب زیادہ غلیظ ہو جاتا ہے تو اس کا اثر زیادہ دیر تک رہ سکتا ہے آج جس طرح آپ دیکھتے ہیں کہ کارخانوں اور غلوں کے آس پاس دن رات کوئلے کے باریک باریک ذرات زمین پر گرتے ہیں جن کے اثرات زمین پر موجود تمام چیزوں اور بدن کے کپڑوں پر نظر آتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ جیسا کہ شیخ نے لکھا ان کے ذرات راکھ بن کر فضا سے زمین پر گرتے ہیں، اور وہ ذرات فضا میں اتنی کثرت سے ہوں کہ سورج کی روشنی کے لئے



تاریک بادلوں کی طرح حائل ہو گئے ہوں۔

مگر جہاں یہ بقول فلاسفہ بخارات اور دخان کے یہ اثرات ہیں، وہیں خالق کائنات کی قدرت کے کرسٹے ہیں۔ جو وہ ذرات سے یا پھر فضا میں متعین فرشتوں کے کام لیتے رہتے ہیں۔ فلاسفہ اسباب میں الجھ کر رہ گئے اور سبب الاسباب تک ان کی رسائی نہ ہو سکی۔ اگر انبیاء کی تعلیمات کو مد نظر رکھتے اور ان پر ایمان لاتے تو ان کی معلومات میں مزید بھگی ہوتی۔ اور دنیا و آخرت سنور جاتی۔

قولہ اتصال : اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ کائنات فضائی جو صوف دخان سے ہی پیدا ہوتے ہیں جن میں بادلوں کی کوئی مداخلت نہیں ہوتی ہے۔ یہ تین طرح کے ہوتے ہیں، اول شہاب ثاقب، جو قلیل دھوپ سے ہوا کے طبقہ ثانیہ میں پیدا ہوا کرتا ہے، دوم نیزے اور دم دار ستارے جو کثیف غلیظ دخان سے ہوا کے طبقہ اول میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان دونوں قسم کے دخان کا تعلق زمین سے نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ زمین سے بہت زیادہ بلندی پر ہوتے ہیں، زمین سے متصل نہیں ہوتے۔

سوم حریق، اس حریق کو اس وجہ سے حریق کہتے ہیں کہ دخان اس میں جلا ہوئے زمین تک پہنچ جاتا ہے۔ اور زمین کے اس حصہ میں اگر نرم و نازک جلنے والی چیزیں ہوتی ہیں تو ان سب کو جلا کر خاکستر بنا دیتا ہے اس وجہ سے اس کو حریق یعنی جلانے والا کہتے ہیں۔

واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في الارض  
يميل الى جهة فيتبدد بها اي بالارض فينقلب مياها مختلطة باجزاء  
بخارية فاذا كثرت بحيث لا يسع الارض اوجب انشقاق الارض و  
انفجار منها العيون، قال ابو البركات في الاعتبار السبب في العيون و  
القنوات وما يجري مجرى مجرىها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار لانا  
مجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وان استحالة الاهويته و  
الابخرة المنحصرة في الارض لامل داخل لها في ذلك واحتمل بان  
باطن الارض في الصيف اشد بر دامن في الشتاء فلو كان سبب  
هذه استحالتها لوجب ان يكون العيون والقنوات ومياه الابار في  
الصيف ازيد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف ذلك على  
ما دلت عليه التجربة، والحق ان السبب الذي ذكره صاحب الاعتبار



معتبر لا محالة الا انه غير مانع من اعتبار السبب الذي ذكره المصنف واحتجاجه في المنع انما يدل على انه لا يجوز ان يكون ذلك هو السبب التام لا على انه لا يجوز ان يكون ذلك سببا في الجملة

## ترجمہ

اور ہر حال زلزله اور چشموں کا جاری ہونا تو جان لو کہ بخارات جب زمین میں محبوس ہو جاتے ہیں تو کسی جہت کی جانب مائل ہوتے ہیں تو زمین کی وجہ سے وہ ... ٹھنڈے پڑ جاتے ہیں تو برودت کی وجہ سے ایسے پانی میں تبدیل ہو جاتے ہیں جن کے اندر اجزاء بخارہ مخلوط ہوتے ہیں پس جب یہ کثیر مقدار میں ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ زمین ان کی گنجائش نہیں رکھ پاتی تو یہ انشفاق ارض کا باعث بن جاتے ہیں۔ اور ان سے چشمے جاری ہو جاتے ہیں۔

معتبر نامی کتاب میں ابواب البرکات نے لکھا ہے کہ چشموں کے جاری ہونے کا سبب اسی طرح قنوت کا، یعنی موسلا دھار بڑے چشمے کا سبب یا جو ان کے قائم مقام ہو جیسے جو پانی کہ برف سے پگھل کر بہتا ہے اور بارش کا پانی، اس لئے کہ ہم پاتے ہیں کہ وہ بارش کی زیادتی سے زیادہ ہو جاتے ہیں اور بارش کی کمی سے کم ہو جاتے ہیں۔ اور ہواؤں کا تبدیل ہونا اور ان بخارات کا جو زمین میں گھرے ہوئے ہیں۔ ان کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور ابواب البرکات نے اپنے اس قول کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ زمین کا اندرونی حصہ گرمی میں نہایت سرد ہوتا بمقابلہ سردی کے موسم کے لہذا اگر ان کا سبب بخارات کا تبدیل ہونا ہوتا تو ضروری ہوتا کہ چشمے، قنوت، کنوؤں کے پانی گرمی میں زائد ہوتے بمقابلہ سردی کے، اور گرمی میں اس کے بمقابلہ کم ہوتے، اس کے باوجود واقعہ اس کے برعکس ہے جس پر تجربہ دلالت کرتا ہے،

اور حق یہ ہے کہ جس سبب کو صاحب معتبر نے بیان کیا ہے، لا محالہ معتبر ہے مگر اس سبب سے مانع بھی نہیں ہے۔ اور صاحب معتبر کی دلیل اس کے خلاف پر پیش کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جائز نہیں ہے کہ وہ سبب تام ہو، اس پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ فی الجملہ بھی سبب نہ ہو،

قوله فينقلب: اور اگر بخارات اور دھواں مزید ان کے پاس پہنچ گیا جس سے ان میں مزید قوت پیدا ہو گئی، تو دھواں کثیر ہو جاتا ہے۔

## تشریح

قوله انفجرو منها: اور اگر دھواں کثیر نہ ہوا تو زمین میں ہی محبوس ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور جب کوئی کنواں وغیرہ وہاں کھودتے ہیں تب وہ باہر نکلتا ہے۔

قوله مع ان الامر: یعنی سردی میں تالابوں، کنوؤں اور چشموں میں پانی زیادہ ہوتا ہے اور اس کے بمقابلہ گرمی میں بہت کم بلکہ بعض تالاب اور کنوئیں تو خشک ہو جاتے ہیں۔ اور چشموں کا



پانی بہت کم مقدار میں باقی رہ جاتا ہے۔  
 خلاصہ کلام یہ کہ ماتن نے اپنی کتاب ہدایۃ الحکمت میں کنویں، تالاب اور چشموں کے جاری ہونے کا سبب یہ بیان فرمایا کہ بخارات زمین میں محبوس ہو جاتے ہیں۔ اگر یہ بخارات کم مقدار میں ہوئے اور اوپر سے کوئی مدد نہ پہنچی تو بعض بخارات ہوائیہ پانی بن جاتے ہیں اور ہوا ہی کی صورت میں رہ جاتے ہیں اور ادھر ادھر گھومتے رہتے ہیں۔ یہ تو ماتن کے کلام کا حاصل رہا۔  
 مگر امام ابو البرکات بغدادی نے کہا کہ تالاب وغیرہ کے پانی میں بخارات کا کوئی واسطہ نہیں ہے بلکہ زمین ہی سے پانی مختلف وجوہ سے ابلتا اور نکلتا ہے۔ نیز زمین کے نیچے پانی تخلیقی طور موجود ہے قولہ فی الجملۃ: یعنی ابو البرکات نے سبب تام کی نفی کی ہے جس سے مطلقاً بخارات کا سبب نہ ہونا کسی بھی درجہ میں، تو ان کے کلام سے یہ ثابت نہیں ہوتے۔

واذا غلظ البخار بحيث لا ينفذ في مجاري الارض من او كانت الارض كثيفة  
 عديم المسام اجتمع طالع بالخروج وسرعينكنا النفوذ فنزلت الارض  
 وكذا الريح والداخان وما بقوت المادة على شق الارض فيحدث  
 صوت هائل وقد يخرج نار لشدة الحركة المقتضية لاشتعال  
 البخار والداخان المترجين على طبيعة الداهن

**ترجمہ** اور بخارات جب غلیظ ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ زمین کے مسامات باہر نکل نہیں پاتے یا زمین ہی غلیظ ہو اور اس میں مسامات ہی نہ ہوں تو بخارات جمع ہو جاتے ہیں اور خروج کی تلاش کرتے ہیں اور باہر نکلنا ان کے لئے ناممکن ہوتا ہے تو زمین حرکت میں آ جاتی ہے۔ یہی حال ریح اور دخان کا بھی ہے اور بسا اوقات یہ مادہ قوی ہوتا ہے اور زمین کے پھاڑنے پر قادر ہو جاتا ہے تو نہایت ڈراؤنی قسم کی بھیانک آواز پیدا ہو جاتی ہے۔ اور کبھی حرکت کی شدت کی وجہ سے جو بخارات مشتعل ہو جانے کا تقاضہ کرتی ہے، آگ نکل پڑتی ہے بخارات اور دخان کے مشتعل ہو جانے کی وجہ سے کہ دونوں دہنیت کی طبیعت کے ساتھ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔

**تشریح** قولہ بما قوت المادة: زمین کے اندر بخارات اور ہوا غلیظ اور قوی ہونے کی وجہ سے باہر نکلنے ہوئے زمین کو پھٹ جانے پر مجبور کر دیتے ہیں۔  
 قولہ صوت هائل: جس کے نتیجہ میں اندر پانی یا دوسری چیزیں جو موجود ہوتی ہیں ظاہر ہو کر باہر



نکل آتے ہیں۔

آلہ الدھن: شدت حرکت اور دہنیت کی وجہ سے اس میں آگ لگ جاتی ہے اور زمین سے آگ کے شعلے اٹھنے لگتے ہیں۔

حاصل یہ کہ بخارات میں چونکہ دہنیت کا مادہ بھی شامل ہوتا ہے۔ جب ان میں شدید حرکت ہوتی ہے تو حرارت کے غلبہ کی وجہ سے ان میں آگ لگ جاتی ہے اور زمین سے شعلہ بھر کتے نظر آتے ہیں۔

## فصل فی المعادن

المركب التام، وهو الذي له صورة نوعية تحفظ تركيبه اما ان يكون له نشوء ونماء اولاً فالثاني هو المعدني والاول امان يكون له حس وحركة ارادية اولاً فالثاني هو النبات والاول هو الحيوان وقد يقال لم ينتهض دليل على ان المعدني والنبات ليس لهما حس وحركة ارادية وان المعدني ليس له نشوء ونماء وفائت عدم الوجدان وان لا يدل على عدم ولذا قال شارح التلويحات المركب ان تحقق كونه ذاهس وامراده فهو الحيوان والافان تحقق كونه ذاهس فهو النبات والافان المعدن

## فصل

معادن کے بیان میں

مركب تام وہ مركب ہے کہ جس کے لئے صورت نوعیہ ایسی ہو جو اس کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہو۔ اس مركب تام کے لئے یا تو نشوونما ہو گا یا نہیں ہو گا۔ پس ثانی صورت وہ معدنی ہے۔ اول صورت آیا اس کے لئے حس و حرکت ارادی ہے یا نہیں۔ تو ثانی صورت نبات ہے۔ اور اول حیوان ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ ایسی کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی کہ معدنی اور نبات کے لئے حس و حرکت ارادی نہیں ہے۔ اور اس پر کہ معدنی کے لئے نشوونما بھی نہیں ہوتا۔ اس کی انتہا یہ ہو سکتی



ہے کہ تحقیق کرنے والوں نے کوئی دلیل نہیں پائی۔ مگر عدم دلیل عدم وجدان پر دلیل نہیں کرتا۔ اسی لئے شارح تلویحات نے فرمایا ہے کہ مرکب تام کا تس و حرکت ارادی والا ہونا ثابت ہو جائے تو وہ حیوان ہے ورنہ اگر نشو و نما والا ہونا ثابت ہو جائے تو وہ نبات ہے ورنہ پس وہ معدن ہے۔

## شرح

تولہ فصل: اس فصل میں معدنیات کا بیان ہے۔ جس کی ابتدا مرکب تام سے کیا ہے۔ مرکب کی دو قسم ہے، مرکب تام، مرکب ناقص، مرکب تام اس مرکب کا نام ہے جو چاروں عناصر میں، آگ، ہوا، پانی سے مرکب ہے۔ نیز اس میں صورت نوعیہ ایسی ہو جو اپنی قوت سے اس ترکیب کی حفاظت عرصہ دراز تک کرتی رہے۔

اس کے برخلاف مرکب ناقص یہ ہے کہ اس کی ترکیب میں چاروں عناصر نہیں ہوتے صرف بعض عناصر سے ترکیب ہوتی ہے۔ نیز اس میں کوئی ایسی صورت نوعیہ نہیں ہوتی جو اس مرکب کی دیر تک حفاظت کر سکے۔ مثلاً فضا کی کائنات جو ماقبل میں بیان کی گئی ہے۔ یعنی بخارات کا بنتا، پھر انکا ہوا سے ملکر آگ سے مل جانا۔ وغیرہ وغیرہ میں ترکیب ناقص ہوتی ہے اور کوئی صورت نوعیہ موجود بھی نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے وقتی طور پر ان کا ظہور ہوتا ہے اور ختم ہو جاتا ہے۔

پھر مرکب تام کی اقسام فلاسفہ تین بیان کیا ہے۔ ۱۔ معدنیات، ۲۔ نباتات، ۳۔ حیوانات ان کو مزید تینہ بھی کہتے ہیں۔ فصل اول کا عنوان "کائنات جو قائم کر کے مصنف نے مرکب ناقص سے وجود میں آنیوالی چیزوں کا بیان کیا ہے۔ اس سے فارغ ہو کر اب مرکب تام کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ سب سے پہلے مذکورہ اقسام تینہ میں سے معادن کو بیان کریں گے۔ اور آئندہ دوسری فصل میں نباتات کا اور تیسری فصل حیوانات کا بیان کریں گے۔ معادن کو پہلے بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ معادن بساط اضافیہ میں سے ہیں۔ اس وجہ سے کہ معادن میں صورت نوعیہ صرف ایک ہوتی ہے جو اس مرکب کو باقی رکھتی ہے۔ اس کے برخلاف نباتات میں تولید، تنمیه، تغذیہ کی قوت بھی خالق کائنات نے ودیعت فرمائی ہے۔ نیز ان کی حفاظت کرنے والی قوت بھی ہوتی ہے۔ حیوان کی حفاظت کرتی ہے۔ تولید کی قوت نوعیہ الگ، تغذیہ کی الگ اور تنمیه کے لئے قوت نوعیہ مستقل الگ ہوتی ہے۔ گو یا نباتات میں تین صورت نوعیہ الگ الگ ایک جسم میں موجود ہوتی ہے۔ جو اپنا اپنا کام کرتی رہتی ہے۔ اور نباتات کی حفاظت کرتا ہے۔ پھر ان کے مجموعہ مرکب کی حفاظت کی قوت الگ ہوتی ہے۔ حاصل یہ کہ متعدد قوت ان مرکبات میں جمع رہتی ہیں اسی لئے ان مرکبات میں شمار کیا گیا ہے۔ لہذا اجادات اور معادن بسیط کے درجے میں اور حیوانات مرکب کے درجہ میں ہیں۔ مرکب سے بسیط مقدم ہوتا ہے۔ اس لئے معادن کو پہلے بیان کیا۔



معادن، معدن کی جمع ہے۔ چونکہ معادن میں مختلف قسم کے جمادات کو مصنف نے جمع کر دیا ہے۔ انہیں کی مناسبت سے صیغہ جمع کا استعمال کیا ہے۔

قولہ المیزاج التام: نحو صرف کی کتابوں میں مرکب نام کی جو تعریف کی گئی ہے وہ وہاں کی اصطلاح تھی۔ یہاں فلاسفہ کی اصطلاح میں مرکب کی تعریف بیان کرتے ہیں۔

غنا صراہ جب ایک جگہ جمع ہو جائیں تو ہر عنصر اس مجموعہ پر اپنی پوری قوت صرف کرتا ہے اور دوسری متضاد قوت کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس تاثیر سے جو اعتدال پیدا ہوتا ہے اس متوسط کیفیت کو مزاج کہتے ہیں۔ پھر اس مزاج کی حفاظت اور بقا کے لئے حق تعالیٰ شانہ کی طرف سے ایک قوت ودیعت ہوتی ہے جو اس کی حفاظت کرتی ہے جس کو فلاسفہ صورت نوعیہ کہتے ہیں۔ اب اگر مزاج ایسا ہے کہ صورت نوعیہ اس ترکیب کی حفاظت کرتی ہے تو اس مرکب کو مرکب تام کہا جاتا ہے اور اگر یہ صورت نوعیہ ایسی ہے جو صرف ترکیب کی حفاظت کرتی ہے اور اس میں نشوونما کی قوت نہیں ہوتی تو اس کو معدنی کہتے ہیں۔ اور اگر اس صورت نوعیہ میں ترکیب کی حفاظت کے ساتھ نشوونما کی بھی قوت ہوتی ہے۔ تو آیا اس میں حس و حرکت کی قوت بھی پائی جاتی ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے تو مرکب تام کو نبات کہیں گے۔ اور اگر حس و حرکت کے ساتھ قوت ناطقہ بھی موجود ہے تو وہ انسان ہے۔ یہاں پہونچکر عنصریات کی بحث کو مصنف ختم کریں گے۔

قولہ حیوانم: یعنی مرکب میں اگر حس و حرکت ارادی پائی جاتی ہے تو وہ حیوان ہے۔

وقد یتمسک لشعور النبات واختياراً في الحركة بهما يشاهد ميلانه  
عن سمت الاستقامة في المصود اذا كان هناك مانع فانه قبل ان  
يصل الى ذلك المانع يعوج ثم اذا جاوزه عاد الى تلك الاستقامة  
وفي شجرة النخل واليقطين امارات شاهدة بذلك، ویتمسک ایضاً  
لاعتناء المعدنی بمظهر فی المر جان من حياة النخاع الانجزة و  
الادخنة المحتبسة فی الارض من اذا كثرت يتوحد عنهما ما مر و اذا المر  
تکن كثيرة اختلطت علی ضرب من الاختلاطات المختلفة فی الکمر  
والکيف فتكون منها الاجسام المعدنية

اور اس میں حرکت ارادی پائے جانے پر استدلال کیا گیا ہے کہ جو مشاہدہ  
کیا جاتا ہے۔ بجانب استقامت سے اوپر کو صعود کرتے ہوئے اس نبات

ترجمہ



کا دوسری جانب مائل ہو جائے۔ جب کہ وہاں پر کوئی رکاوٹ موجود نہ ہو اس سے کہ نباتات اس مقام تک پہنچنے سے پہلے ہی دوسری جانب ٹیڑھی ہو جاتی ہے۔ پھر جب اس جگہ سے اُسکے بڑھ جاتی ہے، تو پھر مستقیم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کھجور اور کدو کے درخت میں علامات شاید ہیں۔ نیز معدنی کے غذا حاصل کرنے پر استدلال کرتے ہیں جو مونگا میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور بخارات اور دخان جو زمین میں محبوس ہوتے ہیں۔ جب یہ کثیر مقدار میں ہوں تو ان سے وہ سب چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کا ذکر اوپر گذر چکا ہے۔ اور اگر زیادہ مقدار میں نہ ہو تو یہ بخارات اور دخان مختلف آمیزشوں اور مختلف مقدار اور مختلف کیفیات سے ایک دوسرے سے مخلوط ہونے کے نتیجہ میں اجسام معدنیہ پیدا ہوتے ہیں۔

## تشریح

قوله لشعیر النبات : یعنی نبات میں شعور بھی ہے اور حرکت بالامادہ بھی ہے۔  
قوله عن سمت الاستقامة : اور مانع کی جگہ میں تھوڑا سا جھک کر پھر فوٹ کی

جانب بڑھتا چلا جاتا ہے۔

قوله اما رات : کہ مانع تک پہنچنے سے کچھ پہلے ہی سے یہ دونوں ٹیڑھے ہو جاتے ہیں اور جب مانع سے اوپر نکل جاتے ہیں تو سیدھے ہو جاتے ہیں۔

قوله المختلطة : مثلاً بخار کی مقدار زائد، دخان کی مقدار کم، یا اس کے برعکس، یا دونوں کی مقدار برابر کبھی دخان غالب کبھی بخار غالب۔

قوله

فان غلب البخار على الدخان يتولد الیشم والبلور والزئبق و الزئبق والراسا صا وهو اما ابيض وهو القلعي او اسود وهو الاسرب فاذا الرصاص اريد به الابيض وغيرهما من الجواهر المشفرة قيل في عد الزئبق والرصاص من هذا القسم نظر لما الرصاص فلانه من الاحياء السبعة التي تتولد من امتزاج الزئبق والكبريت ولانه لاشفیف فيه واما الزئبق فلانه لاشفیف فيه ايضا، ولما تقر عندهم انه يتولد من جسم مائي خالطه اجزاء كبريتية في غاية اللطافة مخالطة شديدة بحيث لا يوجد له سطح الا وهو مغشى بخلاف من الاجزاء الكبريتية كالقطرات المرشوشة على تراب هبائي مسحوق غاية السحق بحيث يصير كل قطرة منها مغشاة بخلاف ترابي يحفظها،

ترجمہ :- پس اگر دخان پر بخار غالب ہو گیا تو سبز پتھر، شیشہ، سیما، ہر تال اور رانگا



پیدا ہوتے ہیں۔ اور رصاص یا سفید ہوتا ہے تو وہ قلعی ہے یا سیاہ ہوتا ہے تو وہ سیاہ رنگا ہے۔ اور جب رصاص مطلقاً بولا جاتا ہے تو سفید ہی رنگا مراد ہوتا ہے۔ اور مذکورہ اشیاء کے علاوہ صاف ستھرے جواہر پیدا ہوتے ہیں۔

اور کہا گیا ہے کہ زیتق اور رصاص کو اس قسم میں شمار کئے جانے میں اعتراض ہے۔ بہر حال رصاص تو اس وجہ سے کہ اجساد سبعہ جو زیتق اور کبریت کی آمیزش سے پیدا ہوتے ہیں تو رصاص میں صفائی اور ستھرائی نہیں ہے۔ اور بہر حال زیتق تو اس لئے کہ اس میں صفائی و ستھرائی نہیں ہوتی۔ اور ان کے یہاں یہ طے ہو چکا ہے کہ یہ اس جسم سے پیدا ہوتے ہیں جو مائی ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ کبریت کے اجزاء نہایت لطیف انداز میں پوری شدت سے شامل ہو جاتے ہیں۔ اس طور پر کہ اس جسم مائی کی کوئی سطح نہیں ہوتی۔ لیکن وہ اجزاء گبریتیہ کے خلاف پورے طور پر ڈھکی ہوتی ہے۔ جس طرح وہ پانی کے قطرے جو نہایت باریک ترین مٹی میں چھڑک دئے جاتیں۔ تو اجزاء ارمینہ اس قطرے کو پورے طور پر ڈھک لیتے ہیں اس طور پر کہ پانی کا ہر قطرہ باریک لپی ہوئی مٹی کے پردے سے ڈھکا ہوا ہوتا ہے اور اس کی حفاظت کرتا ہے

شرح

تو لا من الجواہر: مادہ ایک یعنی بخارات اور دخان ہے۔ مگر وزن، مقدار اور کیفیت اختلاف کے بدلنے نیز موسم کے بدلنے اور مختلف موسموں میں بخارات کے اثرات کے بدلنے اسی طرح موسم کے تبدیل ہونے سے دخان کے اثرات تبدیل ہونے سے خالق کائنات نے کیا عجیب عجیب چیزیں پیدا فرمادی ہیں۔ یہ مواد اور ان کا اختلاف اور اوزان و کوائف کا فرق، موسموں کا فرق سب ہی مسبب الاسباب کی کمال صناعتی پردالت کرتے ہیں۔

تو لا المرشوشۃ: تو جس طرح پانی کے قطرات چھڑک دینے سے یا ریک مٹی کی اوپر کی سطح جم کر ایک سطح بن جاتی ہے۔

تو لا یحفظہا: خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے پارہ کو قسم اول میں شمار کیا ہے۔ حالانکہ قسم اول میں وہی چیز شمار کی جاسکتی ہے جو صاف ستھری ہو۔ گدلی نہ ہو۔ اور جن میں ایک جانب سے دوسری جانب میں باساؤ دیکھا جاسکتا ہو، مگر مصنف نے پارہ کو بھی اسی میں شامل کیا ہے اس لئے دونوں اعتبار سے یہاں اعتراض پڑتا ہے۔ کیونکہ پارہ صاف شفاف نہیں ہوتا۔ جب کہ حکماء کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ پارہ پانی اور گندھک کے باریک اجزاء سے ملکر بنتا ہے۔ جب پانی اور گندھک کے اجزاء کا اختلاط پورے طور پر اس طرح ہو جائے کہ پانی کی سطح گندھک کے لطیف اجزاء سے ڈھک جائے۔ جس طرح مٹی کے باریک باریک اجزاء خوب باریک ہیں کہ ان پر پانی کے قطرے پکائے جاتیں تو پانی کے قطرات میں مٹی کے باریک اجزاء پیوست ہو جاتے ہیں۔ لہذا جب حکماء کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ پارہ کے اجزاء اولیہ پانی اور گندھک ہیں تو اس کو پہلی قسم میں شمار کرنا جس کے اجزاء اولیہ بخار غالب اور دخان مغلوب ہیں، امر اول کے



غلاب بات ہے۔

اخترا من کی دوسری تقریر اس طرح ہو سکتی ہے کہ جب رصاص، پارہ کے اجزاء رصاص ستھرے نہیں ہوتے تو ان کے اجزاء بخار غالب اور دخان مغلوب نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ جب بخارات غالب ہوں، اور دخان مغلوب ہوں تو اس ترکیب سے جو اشیاء بنیں گی وہ نہایت صاف ستھری ہوگی۔ جبکہ رصاص سیاہ فاک ہوتا ہے۔ مصنف اس کے بعد قسم ثانی کو بیان کرتے ہیں۔

وان غلب الدخان يتولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر۔۔  
ثم من اختلاط بعض هذه ای الزیبق مع بعض ای الکبریت تولدت  
الاجسام الارضیة ای الاجساد السبعة المتطرفة وهی القابلة لضرب  
المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تنفرق بل تلين وتندفع الى عمقها فتبسط  
مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصینی والاسن والقلعی

ترجمہ

اور اگر دخان غالب ہوا تو نمک، گندھک، گوگرد، پتھری، نوشادر وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ پھر ان میں بعض کے اختلاط سے بعض کے ساتھ یعنی زیبق کے بعض کے ساتھ یعنی کبریت کے ساتھ۔ تو اجسام ارضیہ پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی اجسام سببہ یعنی اجسام لیم، بور، زیبق، زرخ وغیرہ ایسے اجسام جو مضبوط ہوتے ہیں، متطرقہ ہیں، وہ قبول کرنے والے ہوتے ہیں مطرقہ کو اس طور پر کہ نہ تو وہ ٹوٹ سکیں نہ تو وہ متفرق ہو سکیں بلکہ وہ نرم ہو سکتے ہیں، اور زمین کی گہرائی میں دھنس سکتے ہیں، تو پھیل سکتے ہیں ٹکڑ ٹکڑ نہیں سکتے۔ جیسے سونا، چاندی، نحاس، رانگا، لوہا، خارصینی (توتیا) اور اسرب (سیاہ) اور قلعی۔

شرح

قولہ فان غلب : زمین کے اندر کے بخارات اور دخان میں سے اگر دخان غالب ہو جائے تو نمک وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔

قولہ ثم من : پہلے تو مصنف نے اصولی طور پر دو قسم بیان کیا۔ اول میں صاف شفاف اجسام کو اور ثانی میں کثیف اجسام کا پیدا ہونا بیان کیا گیا۔ پھر یہاں سے ایک مخلوط پیداوار کو بیان فرمایا۔  
قولہ الاجسام الارضیة : جن کو فلاسفہ کی اصطلاح میں اجسام سببہ کہتے ہیں۔ وہ ہتھوڑے کی ضرب کو برداشت کر لیتے ہیں۔

اس بحث کی مزید تفصیل یہ ہے کہ پارہ اور گندھک اگر شفاف ہوں اور پورے طور پر وہ پک جائیں تو گندھک اگر سرخ ہو، اور محرق نہ ہو تو اس سے سونا پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر وہ سفید ہو تو اس سے چاندی



پیدا ہوتی ہے۔ اور اگر پارہ اور گندھک سات شفاف ہوں اور گندھک میں رنگنے کی قوت ہو مگر خبیثہ ہو تو خبیثہ پہلے ایسی برودت اس کو پہونچ جائے جس کی وجہ سے سرد ہو کر جم جائے تو اس پھٹکری پیدا ہوتی ہے اور اگر پارہ شفاف ہو مگر گندھک عمدہ قسم کی نہ ہو بلکہ دی ہو، تو اگر گندھک میں جلانے کی قوت ہو تو تانبہ پیدا ہوتا ہے۔ اور پارہ اگر عمدہ نہ ہو تو رصاص پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر پارہ اور گندھک دونوں خراب ہوں اور گندھک ہو تو لوہا پیدا ہوتا۔ اور اگر دونوں ردی ہوں اور اوران کے بعض کی ترکیب ضعیف ہو تو اس ترکیب سے سیسہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ سبھی تحقیقات صرف ظنی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ یہ مرکبات زمین کے اندر مختلف وزن اور مقدار سے خاص وقت اور کیفیت سے ملکر پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ان کو یقین سے معلوم کرنا چاہتے ہیں تو تجربہ کرنا پڑے گا اور یہ عام لوگوں کے بس سے باہر ہے۔ اس کے بیان میں کافی طویل ہو گیا مگر پھر بھی اتنی مختصر ہے کہ کسی ایک مرکب کی بھی ادنیٰ وضاحت نہیں ہو سکی اور صرف اجمالی علم حاصل ہو سکا ہے۔

## فصل في النبات

وله قوة اى صورة نوعية عدايما الشعور عند الاكثر تحفظ تركيبه و  
تصدرا عنها حركات النبات في الاقطار السماوية من افعال مختلفة  
بالايات المختلفة، قيل فان الواحد لا يصدرا عنه افعال مختلفة الا...  
بالايات المختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو واحد لا  
يصدرا عنه الا الواحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدرا عن  
الواحد افعال مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات  
الات او غيرها

## فصل

نبات کے بیان میں

اور مرکب تام کے لئے ایک قوت ہوتی ہے، یعنی صورت نوعیہ جو کہ عدیم الشعور ہوتی ہے، اکثر لوگوں کے نزدیک، اور اس کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے۔ اور اس سے حرکات صادر ہوتی ہیں، یعنی



نبات کی حرکات اطراف و جوانب میں جن کا نام نمو ہے۔ اور افعال مختلف مختلف آلات کے ذریعہ سے اور اعتراف من کیا گیا ہے کہ واحد سے نہیں صادر ہونے افعال مختلف لیکن مختلف آلات کی وجہ سے۔ مگر اس میں اعتراف من ہے کیونکہ حکماء کا قول "الواحد من حیث ہو واحد" کہ واحد واحد ہونے کی حیثیت سے اس سے صادر نہیں ہوتا مگر واحد، اور یہ اصول اور قانون درست ہے۔ اس بات کو مستلزم ہے کہ واحد سے صادر نہ ہو افعال مختلف مگر مختلف جہات سے، خواہ یہ جہات آلات ہوں یا ان کے علاوہ

**تشریح** قولہ بالآلات مختلفہ: آلات فاعل اور منفعل کے درمیان واسطہ ہوتا ہے۔ جیسے نو بار اور لکڑی کے کٹنے کے درمیان آ رہ واسطہ ہوتا ہے۔

قولہ سواہ: معلوم ہوا کہ واحد سے مختلف جہات اور مختلف واسطوں اور آلات کی مدد سے مختلف افعال صادر ہو سکتے ہیں۔ کوئی استحالة پیش نہیں آتا۔

وتسمی نفساً نباتیۃ وہی کمال اول وهو ما یتربہ النوع اما فی حد ذاتہ کہ ہیاۃ فانہا کمال للجسم السریری لانہ لا یتربہ السریری فی حد ذاتہ الا بہا او فی صفاتہ کالبیاض فانہ کمال للجسم الابيض لا یتربہ فی صفاتہ الابہ والاول کمال والثانی کمال ثانی، الجسم طبعی لیس الہیاد بہ ہنا ما یقابل الجسم التعلیمی بل ما یقابل الجسم الصناعی واحترز بہ عن مثل الہیاء السریریۃ، ومنہم من رفع الطبعی علی انہ صفتہ لکمال احترازاً عن الکمال الصناعی فالکمال الاول قد یکون صناعیاً یحصل بصنع الانسان کما فی السریر وقد تكون طبعیاً لا یدخل لصنعہ فیہ، الیٰ یجوز جرحہ ہلی انہ صفتہ جسم ای جسم مشتمل علی الآلۃ ورا فعیاً علی انہ صفتہ کمال ای کمال ذوالآلۃ واحترز بہ عن صور البسائط والمعدنیات من جہۃ ما یتولد ویزید ویفتدی فقط واحترز بہ عن النفس الحيوانیۃ والانسائیۃ

**ترجمہ** اور اس کا نام نفس نباتیہ اول وہ کمال اول ہے۔ یہ وہ کمال ہے کہ جس سے نوع تام ہوتی ہے یا تو فی حد ذاتہ، جیسے تخت کی ہیئت۔ کیونکہ یہ جسم سریری کا کمال ہے اس لئے کہ تخت فی حد ذاتہ تام نہیں ہوتا لیکن اسی کے ذریعہ سے یا اپنی صفات میں، جیسے بیاض کیونکہ وہ جسم ابھین کے لئے کمال ہے۔ جسم اپنی اس صفت میں اس سے کامل ہوتا ہے



اور اول کمال اول ہے اور ثانی کمال ثانی ہے۔ جسم طبعی کا جسم طبعی مراد وہ یہاں نہیں ہے جو جسم تعلیمی کا مقابل ہے بلکہ وہ جسم مراد ہے جو جسم صناعتی کے مقابل ہے۔ یہ کہہ کر ہیئت سریر یہ جیسی مثالوں سے مصنف نے احتراز کیا ہے۔ اور حکماء میں سے بعض نے لفظ طبعی کو متن میں رفع پڑھا ہے۔ اس بنا پر کہ وہ لفظ کمال کی صفت ہے۔ تاکہ کمال صناعتی سے احتراز حاصل ہو جائے۔ پس کمال اول کبھی صناعتی ہوا کرتا ہے جو انسانی کاریگری سے حاصل ہوتا ہے۔ جیسے تخت میں، اور کبھی طبعی ہوتا ہے جس میں انسان کی کاریگری کا دخل نہیں ہوتا، آئی اس کو جبر بھی پڑھنا جائز ہے۔ اس بنا پر کہ وہ جسم کی صفت ہے۔ یعنی ایسا جسم کہ جو آلہ پرستہ ہو، اور اس کو رفع بھی پڑھنا جائز ہے اس بنا پر کہ آئی کمال کی صفت ہو، یعنی کمال ذوالکمال اور اس سے بساط کی صورتوں سے احتراز ہے اور معدنیات کی صورتوں سے اس جہت سے کہ پیدا ہوتا ہے، اور زیادہ ہوتا ہے، اور غذا حاصل کرتا ہے۔ یہ کہہ کر نفس حیوانیہ اور نفس انسانیہ سے احتراز کیا ہے۔

## شرح

قولہ نفس نباتیہ: نیز یہیں سے ایک کام کی بات معلوم ہوگئی کہ لفظ نفس کا اطلاق جس طرح مجرد عن المادہ پر ہوتا ہے اسی طرح مادی اشیاء پر بھی ہوتا ہے، نفس حیوانی میں بھی یہی ہوتا ہے۔ کہ مادہ اور غیر مادہ دونوں پر ہوتا ہے۔ نیز نفس نباتیہ، نفس حیوانیہ اور نفس انسانیہ کو نفس ارضیہ کہتے ہیں۔

قولہ کمال اول: مراد اس سے یہ ہے کہ جس کے ذریعہ نوع تمام ہوتی ہے۔ قولہ هو ما یتیم بہ: یعنی نوع اپنے تمام اور تحصیل میں اس کی محتاج ہو خواہ وہ جوہر ہو، جیسے نفس ناطقہ، یا عرض ہو جیسے سریر کے لئے ہیئت ہوتی ہے۔ قولہ کہ یہاں السیر: اس میں اختلاف ہے کہ ہیئت سریر سے خارج ہوتی ہے یا داخل سریر ہوتی ہے۔ مشابہہ ہیئت کو ذات سے خارج مانتے ہیں۔ اور اشراقیہ اس کو ذات میں داخل مانتے ہیں۔ قولہ والثانی کمال ثانی: خلاصہ یہ ہے کہ سب سے پہلے وہ امور ہوتے ہیں جن سے نوع کامل ہوتی ہے۔ پھر کمال نوع کے بعد وہ اوصاف ہوتے ہیں جن سے ہیئت کامل ہوتی ہے۔ قولہ الجسم الصناعی: جسم صناعتی وہ جسم ہے جو صنائع کی صنعت کے اثر سے وجود میں آئے جیسے سریر کاریگری کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے۔

قولہ احتزبہ: یعنی جسم طبعی سے ہیئت سریر خارج ہو جائے کیونکہ ہیئت سریری جسم صناعتی کا کمال ہے۔ یعنی سریر کے جسم طبعی کا کمال نہیں ہے۔ حکمال اول: ذات چونکہ صفت پر مقدم ہوا کرتی ہے۔ اس لئے جن چیزوں سے ذات کی تکمیل ہوگی تو اس کو کمال اول کہا جاتا ہے اور جن چیزوں سے صفات کی تکمیل ہوتی ہے۔ ان کو



کمال ثانی کہا جاتا ہے۔  
صنف نے نفس نباتی کی تعریف کرتے ہوئے جسم طبعی کی قید کا اضافہ کیا۔ اس سے خبردات کے کمال خارج ہو گئے۔

قولہ احترازا عن الکمال الصناعی: بعض شارحین نے لفظ طبعی کو مرفوع پڑھا ہے۔ اور اس کو لفظ کمال کی صفت بنایا ہے تاکہ کمال صناعی سے احتراز ہو جائے مگر نتیجہ دونوں کا ایک ہوتا ہے کیونکہ کمال صناعی جسم صناعی میں ہوتا ہے۔ اس لئے ہیئیات سریریہ جیسی چیزوں سے احتراز ہو جائے گا۔  
قولہ کما فی السریہ: اس لئے کہ سریرہ کا کمال اول اس کی بناوٹ اور ہیئیات ہے جو انسان کی صفت کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

قولہ دومافعہ: تاکہ آلات مختلفہ کے توسط سے جسم نباتی سے مختلف افعال صادر ہوں جیسے تغذیہ، تنمیه، دفع کرنا، جسم کو روکنا وغیرہ۔  
خلاصہ آئی: آلہ سے مختلف قوتیں مراد ہیں جن کی مدد سے نوع کے افراد کی ذات کا نظام تام ہوتا ہے جن جن افراد میں یہ قوتیں پائی جاتی ہیں۔ شارح نے فرمایا کہ آئی کو مجرور پڑھ کر جسم کی صفت بنانا اور اس کو مرفوع پڑھ کر کمال کی صفت بنانا دونوں جائز ہے۔ مگر لفظ کے لحاظ سے مجرور ہی ہونا زیادہ مناسب ہے اس لئے کہ مجرور ہونے کی صورت میں موصوف اور صفت کے درمیان فاصلہ نہیں ہو گا۔ اور معنی کے لحاظ سے رفع اس لئے بہتر ہے کہ جسم ان قوتوں کے لئے قابل ہوتا ہے۔ اور صورت نوعیہ ان کی فاعل ہے اور آلہ کی نسبت فاعل کی طرف زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ آلہ کی نسبت قابل یعنی جسم کی طرف کی جائے کیونکہ آلہ فاعل کے کام آتا ہے اور تعریف کے مقام پر لفظ کے بجائے معنی کی صحت کا لحاظ کرنا مقدم ہے۔

قولہ احترازا بہ عن صورا: کیونکہ بسائط سے بعض ایسے کام صادر ہوتے ہیں جن کا قابل خود عنصر ہی ہوتا ہے دوسرا کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ اور بعض افعال ایسے بھی صادر ہوتے ہیں جو دوسرے میں تاثیر کا کام دیتے ہیں یعنی ان کا اثر دوسرے میں ہوتا ہے۔ تو اس قسم کے افعال میں واسطہ کی یقیناً ضرورت پڑتی ہے۔ مگر وہاں واسطہ خود بسائط عنصریہ کی اپنی کیفیت بن جاتی ہے آلات کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اور آلات سے قوتیں مختلفہ مراد ہیں جن سے نوع کی ذات مکمل ہوتی ہے اور ان کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے  
قولہ احترازا بہ عن النفس: کیونکہ یہ دونوں نفس ان کے ساتھ اس حیثیت سے لاحق نہیں ہوتے یعنی وہ کمال ذو آلہ صرف تولد، از ریادہ، اور اعتذار کے لحاظ سے۔

اور فقط کی قید اس لئے لگائی کہ نفس حیوانی سے تولد، تنمیه، اور تغذیہ کے علاوہ حس اور حرکت ارادیہ بھی صادر ہوتی ہے۔ لہذا نفس حیوانی حس و حرکت بالارادہ کے لحاظ سے بھی ذو آلہ ہے۔ اور



نفس انسانہ میں جہاں تغذیہ، تنمیه، تولید اور حس و حرکت بالارادی صادر ہوتے ہیں وہیں ادراک معقولات بھی اس نفس ناطقہ کی وجہ سے صادر ہوتا ہے اس لئے نفس ناطقہ ہر اعتبار سے ذوالآلہ ہوتا ہے مگر فقط کی قید کی ضرورت تھی تاکہ نفس ناطقہ اور نفس حیوانی خارج ہو جائیں۔ صرف حکماء محققین کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان کا قول یہ ہے کہ جب مرکب تام پر صورت حیوانیہ فائض ہوتی ہے تو اس کی صورت نباتیہ بیکار ہو جاتی ہے۔ اور تولید، تنمیه، تغذیہ، حس و حرکت ارادی سب کے سب نفس حیوانی سے صادر ہونے لگتے ہیں۔ اس طرح جب مرکب تام پر نفس ناطقہ کا فیضان ہو جاتا ہے تو نفس حیوانیہ و نباتیہ دونوں معطل ہو جاتے ہیں۔ اور صرف نفس سارے افعال انجام دیتی ہے۔ اور معقولات کا۔۔۔ ادراک بھی کرتی ہے۔ اس لئے فقط کی قید کی ضرورت تھی۔

دیگر فلاسفہ کی تحقیق یہ ہے کہ جب نفس حیوانی کا فیضان ہوتا ہے تو نفس نباتیہ بیکار نہیں ہوتی ہے بلکہ حیوان میں نفس نباتیہ سے تولید، تغذیہ، نمو کے افعال صادر ہوتے ہیں۔ اور حس و حرکت نفس حیوانی سے صادر ہوتے ہیں۔ اور جب نفس ناطقہ کا فیضان ہوتا ہے تب بھی نفس حیوانی و نباتی دونوں اپنا اپنا کام کرتی رہتی ہیں۔ اور نفس ناطقہ ادراک معقولات کا فعل انجام دیتی ہے۔ لہذا سارے نفوس اپنا اپنا کام انجام دیتے رہتے ہیں۔

فلها قوة غاذية لاجل بقاء الشخص وهي القوة التي تحيل جسمًا آخرًا إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصق تلك القوة ذلك الجسم المشاكلة به بدل ما يتحلل عنه بالحرارة الغريزية أو غيرها ولها قوة نامية لاجل كمال الشخص والقياس ان يقال منمية لكنهم راعوا مشاكلة الغاية

ترجمہ

پس نفس نباتیہ کے لئے ایک قوت غاذیہ ہے شخصی بقا کے لئے۔ اور وہ ایسی قوت ہے جو دوسرے جسم کو اپنی شکل و صورت میں تبدیل کر لیتی ہے، جسم کی وہ شکل و صورت جو اس جسم میں موجود ہے۔ پس یہ غذا شکل بن کر اس سے مل جاتی ہے یہ اس جسم سے جو اس کے ہم شکل ہوتا ہے اس کے ساتھ، اس شکل کے بدلے جو جسم کے اندر سے حرارت کی وجہ سے تحلیل ہوتی یعنی حرارت غریزیہ یا دوسری قوت کی وجہ سے۔ اور اس نفس نباتی کے لئے ایک قوت نامیہ بھی ہوتی ہے شخصی کمال کے لئے۔ اور قیاس کا تقاضہ تھا کہ یہ کہا جاتا، "منمیه" یعنی بڑھانے والی، لیکن کہتے وقت انہوں نے غاذیہ کی مشاکلت کا لحاظ فرمایا ہے۔



## تشریح

قولہ جسم آخر : مثلاً خوراک کے راستے سے اندرون جسم پہنچنے والی غذائیں وغیرہ کو اپنے ہم شکل بناتی ہیں۔ یعنی غذا حاصل کرنے والے جسم کے ہم شکل بناتی

ہے۔ قولہ متعلق : اس سے جسم میں تغذیہ کے بعد نمونہ اور اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

قولہ تحلیل : اصطلاح میں جوں مٹی کی کیفیت کو بدلنے کو کہتے ہیں۔ اور مٹی کے جوہر اور اس کی صورت نوعیہ کو بدلنے کا نام تکوین اور فساد ہے جس کے لئے کون و فساد ہے۔ حالہ سے مجازاً اس مقام پر تکوین اور فساد مراد ہے۔ اس لئے کہ قوت غذایہ غذا کی صورت تبدیل کر کے جس جسم نے غذا حاصل کیلئے صورت نوعیہ پیدا کر دیتا ہے۔ لہذا درحقیقت یہ کون و فساد ہوا۔

قولہ متعلق : اس قید سے قوت غذائیہ میں سے قوت باطنیہ خارج ہو گئی۔ اس وجہ سے کہ قوت باطنیہ صرف بدن کے مشابہ خوراک بناتی ہے مگر الصاق کا کام نہیں دیتی۔ لہذا الصاق صرف قوت غذائیہ ہی کا کام ہے۔

قولہ بالحوارۃ الغریزیۃ : حق تعالیٰ کی طرف سے جب نفس فانی ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ایک جوہر ہوائی گرم مگر غیر محرق اور غیر مفسد بلکہ مصلح بھی پیدا ہوتا ہے۔ اس کی زارت کو حرارت غریزیہ کہا جاتا ہے۔ غذا سے جو حرارت پیدا ہوتی ہے اسی کو حرارت غریزیہ کہا جاتا ہے۔

بہر حال حرارت کی خصوصیت ہے کہ جس کے ساتھ مٹی ہے تحلیل کر دیتی ہے۔ اگر خوراک کا بدلہ پیدا نہ ہو تو بدن تحلیل ہو کر فنا ہو جاتا ہے۔ اسی لئے خدا نے قوت غذائیہ پیدا فرمایا ہے جو غذا کو حاصل کر کے اپنے ہم شکل بناتی رہتی ہے اور جسم کے ساتھ اس کو ملحق کرتی رہتی ہے جس کے بدلہ مایہ تحلیل تیار ہوتا رہتا ہے اور جب یہ بدلہ مایہ تحلیل تیار نہ ہو تو بدن کمزور ہو کر موت کا شکار ہو جاتا ہے۔

قولہ کمال الشخص : اس کمال سے کمال ثانی مراد ہے اس وجہ سے کہ اس سے نوع اپنی صفت میں یعنی نوع میں کمال کو پہنچتا ہے۔

وہی السی تزید فی الجسم الذی فیہ ما زیادۃ فی اقطار طولا وعرضا وعمقا، قیل احترنا بہ عن الزیادۃ الصناعیۃ فانہا لا تكون فی الاقطار الثلاث لان الزیادۃ الصناعیۃ فی بعض الاقطار توجب نقصان فی بعض الآخر و فیہ نظر لان زیادۃ الجسم المقتدی فی الاقطار بانضمام الغذاء الیہ لا بنفسہ و اذا کان کذلک فنقول فی الزیادات الصناعیۃ ایضا اذا اضاف الصانع الی الشمع مقدارا اخر من الشمع حصلت الزیادۃ الصناعیۃ فی الاقطار



## ترجمہ

اور قوت نامیہ وہ قوت ہے کہ یہ جسم میں موجود ہوتی ہے اس میں اضافہ پیدا کرتی ہے۔ اور یہ زیادتی ہر طرح کی ہوتی ہے عظمیٰ میں، طول میں، عرض میں، اور بعض نے کہا کہ لفظ اقطار کی قید سے مصنف نے زیادتی صنایعہ سے احتراز کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ تینوں جوانب میں زیادتی نہیں پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ زیادتی صنایعہ بعض جوانب میں نقصان پیدا کرتی ہے بہ نسبت دوسرے بعض جوانب کے۔

اس صاحب قیل کے قول میں نظر ہے کہ جب معتذی میں اضافہ تینوں اطراف میں ہوتا ہے۔ اور غذاء کے انضمام سے ہوتا ہے نہ کہ بفساد، اور جب ایسا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ زیادات صنایعہ میں بھی جب بنانے والے نے متعینہ موم بتی میں دوسری موم کا اضافہ کیا تو موم بتی میں اضافہ تمام اطراف و جوانب میں ہوگا۔

## تشریح

قولہ قیل: اس کے قائل ملا میرک جنگلی ہیں اور عبارت ملا زادہ کی ہے۔  
قولہ توجب: کیونکہ اگر اس نے طول میں اضافہ کیا ہے تو عرض و عظمیٰ میں اضافہ نہ ہوگا لہذا وہ کم ہو جائیں گے۔ و علی ہذا۔

قولہ و فیہ نظر: اس قول پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ جسم معتذی میں جو اضافہ اور ترقی اطراف و جوانب میں ہوتی ہے وہ درحقیقت حاصل کی ہوئی غذا کے انضمام اور شامل بدن ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے لہذا جمیع اطراف میں اس کا پہونچنا خود ہی ضروری ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ جسم معتذی خود اضافہ نہیں کرتا بلکہ غذا کے انضمام سے اضافہ ہوتا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو زیادتی صنایعہ میں بھی یہ پایا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک موم بتی میں مزید موم بتی لے کر کوئی کارگر اضافہ کر دیتا ہے۔ جس سے تمام جوانب میں اضافہ ہوتا ہے۔ تو اس زیادتی اور قوت نامیہ میں کیا فرق رہا، فرق یہی ہوگا کہ قوت غذائیہ جسم کے اندر پائی جاتی ہے۔ اور صنایعہ میں اضافہ قوت خارجیہ کی مدد سے ہوتا ہے۔  
قولہ کن لکے: جب کہ جسم معتذی میں زیادتی اطراف و جوانب میں غذا کے انضمام کے سبب سے ہوتی ہے خود جسم میں بفساد زیادتی نہیں ہوتی۔

قولہ فی الاقطار: لہذا قوت نامیہ اور زیادات صنایعہ میں کیا فرق رہ گیا۔ جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ زیادات صنایعہ دو قسم کی ہوتی ہیں۔ ۱۔ وہ جس میں دوسرے جسم میں ملاسنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ ۲۔ وہ زیادتی صنایعہ ہے جس میں جسم آخر کے انضمام کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو صاحب قیل کا مقصد یہ ہے کہ فی الاقطار کی قید سے دوسری قسم کی زیادتی صنایعہ سے احتراز ہے۔ اور اول قسم کی زیادات صنایعہ سے احتراز لفظ فی سے ہو جائے گا۔ کیونکہ زیادات صنایعہ میں اضافہ جسم کے اوپر پہونچتا ہے اور جسم کے اجزاء میں اضافہ نہیں ہوتا۔



الی ان یبذل کمال النشو یخرج به مبدأ السمن والورم اذ لیس غایتها بلوغ  
الجسم الی کمال نشوء وقیل هما خاسر جان بقوله علی تناسب طبیعی ای  
نسبة تقتضیها صیفة المحل وقد یقال ان السمن والورم خاسر جان  
بقوله فی اقطار طولا وعرضا وعمقا اما السمن فلانه لا یزید فی الطول  
بل فی العرض والعرق والورم فلا متناع تورم القلب بالاتفاق وتورم  
العظام عند الاکثرین، اقول فیہ بحث لان المفهوم من زیادة الجسم  
فی اقطار الثلاث ان یزید مجموعہ من حیث هو مجموع لا ان یزید کل  
جزء من اجزائه وقد صرح بعض المحققین بان السمن یزید فی الطول ایضا

## ترجمہ

یہاں تک کہ وہ جسم کمال نشوونما کو پہنچ جائے اس سے مبدئ سمن (موٹاپا)  
اور ورم خارج ہو گئے۔ کیونکہ عرض و غایت جسم کو کمال نشوونما تک پہنچانا  
نہیں ہوتا۔ اور بعض نے کہا ہے کہ یہ دونوں مصنف کے اس قول سے خارج ہو جاتے ہیں، کہ  
زیادتی طبیعی تناسب کے مطابق ہو۔ یعنی جس نسبت کا تقاضا اس جگہ کی طبیعت کرتی ہے۔ اور کہا جاتا  
ہے کہ سمن اور ورم دونوں مصنف کے قول فی اقطار طولا وعرضا وعمقا کی قید سے خارج ہیں،  
اس لئے کہ یہ طول میں اضافہ پیدا نہیں کرتے بلکہ عرض و عمق میں زیادتی پیدا کر دیتے ہیں۔ اور بہر حال  
ورم تو اس لئے کہ قلب کا ورم والا ہونا محال ہے۔ ہڈی کا ورم بھی بعض حکماء کے نزدیک محال ہے،  
میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے کیونکہ جس کی زیادتی اطراف تلتہ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ جسم کا مجموعہ  
من حیث المجموع زیادہ ہو جائے نہ کہ جسم کے اجزاء میں سے ہر جزو میں اضافہ ہو جائے بعض محققین نے  
اس کی صراحت بھی کیا ہے کہ سمن طول میں بھی زیادتی پیدا کرتا ہے۔

## تشریح

قولہ الی ان یبذل: قوت نامیہ کے اضافہ کی یہ غایت ہے۔ یعنی قوت نامیہ اقطار تلتہ  
(طول، عرض، عمق) میں زیادتی پیدا کرتی ہے اور جب نشوونما پورا ہو جاتا ہے تو زیادتی  
کا سلسلہ بند ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ اس قید کی وجہ سے قوت نامیہ کی تعریف سے سمن اور ورم کا مبدئ خارج  
ہو جائے گا کیونکہ اصل شے اپنی حد پر پہنچ کر ختم ہو جایا کرتی ہے اور سمن کمال نشوونما کے بعد شروع ہوا  
کرتا ہے اور ورم کمال نشو سے پہلے بھی اور بعد میں بھی ہو جاتا ہے۔

بعض شراح نے سمن اور ورم کو طبیعی کی قید سے خارج مان لیا ہے، کیونکہ سمن اور ورم طبیعی تقاضے  
سے نہیں رونما ہوتے۔ اس لئے عرض اور عمق میں تو یہ ہو جاتے ہیں۔ مگر طول میں اضافہ نہیں کر پاتے۔  
قولہ کمال نشوء: بلکہ بعض نے تو یہ کہا ہے کہ کمال کو پہنچنے کے بعد جسم میں موٹاپا شروع ہوتا



ہے۔ اور درم حد کمال کو پہنچنے سے پہلے اور بعد دونوں میں ہو سکتا ہے۔  
 قولہ قبل ہما: یعنی اضافہ طبی تناسب کے مطابق ہو۔  
 قولہ تقتضیہا: یعنی جسم مقتدی کی طبیعت جس کا تقاضا کرتا ہے۔  
 قولہ اتول فیہ: سمن اور ورم کو جس دلیل سے خارج کسا گیا ہے اس پر شارح اعتراض کرتے ہیں۔  
 قولہ من حیث: اس میں نہ طول کی نفی ہے، نہ عرض اور متن میں اضافہ کی قید ہے بلکہ مطلقاً اضافہ  
 بحیثیت مجموعی کافی ہے۔

دلہا قوت مولدۃ لاجل بقاء النوع وہی الی تاخذ من الجسم الذی ہی  
 فیہ جزاً وتجعلہ مادۃ ومبدأ المثلہ او شخص من جنسہ لیشمل البغل  
 واعلم ان ہرنا ثلث قوی احدہما یجعل الدام المستعد للہنویۃ میتا  
 فی الانثیین وثانیۃہما یہیی کل جزء من المفی الحاصل من الذکر والانثی  
 فی الرحم بعضو مخصوص بان یجعل بعضہ مستعد للعظمیۃ وبعضہ  
 مستعد للعصبیۃ الی غیر ذلک والمولدۃ مجموعہ ہاتین القوتین  
 فوجدتہا اعتباریۃ، وثالثتہما بصور مواد الاعضاء بصورہا الخاصۃ  
 بہا ونسبہ مصورۃ وذهب المحقق الطوسی الی ان صدورہا التصویر عن  
 قوتہ علایمۃ الشعور متممہ وکان المصنف ایضاً ذہب الی ذلک فلذا لم  
 ینکر المصورۃ ہرنا

## ترجمہ

اسی طرح نفس بناتی کے لئے ایک قوت مولدہ بھی ہے بقاء نوع کے لئے اور  
 یہ وہ قوت ہے کہ نفس بناتی جس جسم میں موجود ہے اس سے ایک جز کو اخذ کرتی  
 ہے۔ اور اسے مادہ اور مبدأ بنادیتی ہے اس کے مثل کے لئے یا اپنے جنس کے فرد کے لئے یہ تعریف  
 غر کو بھی شامل ہے۔ اور جان لو کہ حیوان میں تین قوتیں ہیں۔ ایک وہ قوت جو اس خون کو جو مادہ منویہ بننے  
 کی استعداد رکھتا ہے۔ اس خون کو حقیقت میں منی میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اور دوسری وہ قوت ہے، جو  
 مہیا کرتی ہے منی کے ہر اس جز کو جو مادہ سے رحم میں خاص عضو کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اس طور  
 پر کہ اس کے بعض حصہ کو بڑی بننے کے لئے مستعد کرتی ہے۔ اور بعض کو پٹھہ بننے کے لئے تیار کرتی ہے  
 وغیر ذلک، اور مولدہ ان دونوں قوت کا مجموعہ ہے پس اس قوت کا واحد ہونا محض اعتباری ہے۔  
 اور تیسری قوت جو اعضا کے مادوں کو خاص صورتوں میں اس سے ذریعہ مہوڑ کرتی ہے۔ اس کا نام قوت



مصورہ ہے۔ اور محقق طوسی اس طرف گئے ہیں کہ صورت کا صدور ایسی قوت سے جو عدیم الشعور ہو محال ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود مصنف بھی اس طرف گئے ہیں۔ اس لئے اس جگہ انہوں نے قوت مصورہ کا ذکر نہیں کیا۔

## شرح

قولہ مبدأ المثلہ: جیسے زید کے اندر سے ایک جزر مادہ منویہ کو لے کر اس سے عمر کی پیدائش ہو۔

قولہ اد شخص من جنسہ: ایک اعتراض ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ گھوڑے کے پیٹ سے خچر پیدا ہوتا ہے۔ تو اس جزر کے خلاف نوع کس طرح پیدا ہو گئی۔

قولہ المولدة: یعنی بڑی، عصبات، قلب دماغ اور دیگر اعضاء رسیہ اور اعضاء زائدہ کا مجموعہ ہو جاتا ہے۔

حاصل یہ کہ اس سے قبل بتایا جا چکا ہے کہ نفس بناتی میں چار قوتیں کار فرما ہوتی ہیں، قوت غاذیہ، قوت نامیہ، قوت مولدہ، قوت تصورہ، مگر ماتن نے ان میں سے صرف پہلی تین کو اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے۔ چوتھی قوت مصورہ کو ترک کر دیا ہے۔ اور غایب ہو گیا ہے۔ ایک احتمال یہ تھا کہ ماتن کے نزدیک قوت مولدہ و مصورہ ایک ہی قوت کے دو نام ہیں۔ یا یہ کہ مولدہ مصورہ کی جزر ہے۔ کیونکہ مصنف نے مولدہ کی جو تعریف کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولدہ میں صرف قوت محصلہ اور مفصلہ دو ہی ہوتی ہیں۔

شارح نے اس کی تاویل کی ہے کہ نفس بناتیہ میں قوت نامیہ اور قوت غاذیہ کے علاوہ تین دوسری قوتیں اور بھی ہیں۔ پہلی وہ قوت ہے کہ جو غذا کے مضغ کے بعد جو فضلہ رہ جاتا ہے اور جس سے مادہ منویہ بننے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے اس کو خفیتین میں پہونچا کر منی بناتی ہے۔

دوسری وہ قوت ہے جس کا کام مرد و عورت سے حاصل شدہ منی رحم میں خاص اعضاء کی استعداد پیدا کرتی ہے۔ انہیں دونوں قوت کے مجموعہ کو قوت مولدہ کہا جاتا ہے۔ تو مولدہ درحقیقت دو قوتوں کا نام ہے۔ ان کو ایک قوت سے تعبیر کرنا صرف اعتباری ہے۔ یعنی وحدت اعتباری ہے۔

تیسری قوت وہ ہے جو اعضاء کے مادوں میں ان کی مناسبت سے اعضاء کی خاص صورت پیدا کرتی ہے۔ اس کو قوت مصورہ کہا جاتا ہے۔ مگر چونکہ محقق نصیر الدین طوسی کی تحقیق یہ ہے کہ عدیم الشعور قوت سے صورت کا صدور محال ہے مصنف نے انہیں کا اتباع کیا ہے اور تیسری قوت مصورہ کو ذکر نہیں کیا۔ نہ اس کو مستقلاً ہی بیان کرتے اور نہ ہی قوت مولدہ کے ضمن میں ہی اس کا ذکر کیا۔

قولہ محتتم: لیکن صرف ذکر نہ کرنے سے مصنف کے مذہب کی نفی نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے شارح



نے لفظ "کان" سے بصورت شک ان کا مذہب بیان کیا ہے۔  
 قول المصورۃ: تصویر بنانا بطن مادر میں صرف علیم وخبیر کا کام ہے جو بے شور کے ذریعہ کا الیتا ہے۔

والغاذیۃ تجذب الغذاء وتمکسہ وتہضمہ وتدفع ثقلہا خواہم اس ربع، قوۃ  
 جاذبۃ وماسکۃ وهاضمۃ ودافعۃ للثقل، لا یبعد ان تتحد الغاذیۃ و  
 الهاضمۃ واکثر الاطباء کجالیئوس والی سہس المسیحی وصاحب الکامل  
 وغیرہ من الاطباء الہمتاخرین لہر یفرقوا بینہما وغایۃ ما قیل فی الفرق  
 ان القوۃ الهاضمۃ یبتدأ فعلہا عند انتہاء فعل الجاذبۃ وابتداء فعل  
 الماسکۃ فاذا جذبت جاذبۃ عضو شیئاً من الدم وامسکته ماسکۃ  
 ذلک العضو فللد م صورۃ نوعیۃ فاذا استحال ذلک شہبہا بالعضو  
 فقد بطلت تلک الصورۃ وحدثت صورۃ اخری فتکون ذلک کونا  
 للصورۃ العضویۃ وفساد الصورۃ الدمویۃ وھذا الکنون والفساد  
 انما یحصلان بان یحدث ہناک من الطبع ما لا جلد یاخذ استعداد  
 البادۃ للصورۃ الدمویۃ فی الانتقام ویاخذ استعداد ہا للصورۃ  
 العضویۃ فی الاشتداد ولا یزال الاول ینتقص والثانی یشتد الی ان  
 تنتہی البادۃ الی حیث یبطل عنہا الصورۃ الاولی وھی الدمویۃ فیحدث  
 الاخری وھی العضویۃ

ترجمہ

اور قوت غاذیہ غذا کو جذب کرتی اور اس کو روکتی، ہضم کرتی اور فضلہ کو  
 دفع کرتی ہے۔ لہذا اس قوت غاذیہ کے چار خادم ہوئے، قوت جاذبہ،  
 ماسکہ، ہاضمہ، اور دافعہ جو فضلہ دفع کرتی ہے۔ اور بعید نہیں ہے کہ قوت غاذیہ اور ہاضمہ  
 دونوں ایک ہی قوت ہو۔ اور اکثر اطباء مثلاً حکیم جالیئوس، ابوسہل سیسی اور صاحب الکامل وغیرہ  
 اطباء متاخرین نے دونوں میں کوئی تفریق نہیں کیا ہے۔  
 اور زیادہ سے زیادہ فرق کے سلسلے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ قوت ہاضمہ کا تعلق اس وقت  
 شروع ہوتا ہے کہ جب جاذبہ کا فعل ختم ہو جاتا ہے اور قوت ماسکہ کے فعل کی ابتدا رجب ہوتی  
 ہے کہ قوت جاذبہ عضو میں خون جیسی کوئی چیز جذب کرتی ہے اور قوت ماسکہ اس عضو کی انکسور کو  
 پتی ہے۔ تو خون کے لئے ایک صورت نوعیہ ہے۔ جب یہ قوت عضو کے مشابہ ہو کر تحلیل و تبدیل ہو



جاتی ہے تو یہ صورت دموہ باطل ہو جاتی ہے اور دوسری صورت (عضویہ) اس میں پیدا ہو جاتی ہے لہذا یہ (دمویہ کا بطلان) صورت عضویہ کے لئے کون اور صورت دموہ کے لئے فساد ہوتا ہے۔ اور یہ کون و فساد اس طور پر حاصل ہوتے ہیں کہ پیٹ میں پکنے سے جس کی بنا پر صورت دموہ کا مادہ میں کمی کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ اور صورت عضویہ کی استعداد بخت ہونا شروع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اول قوت برابر کم ہوتی اور دوسری قوت مضبوط ہوتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ مادہ فتنی ہوتا ہے اس مقام تک کہ جس سے اولی صورت باطل ہو جاتی ہے اور وہ دموہ ہے اس کے بعد دوسری قوت پیدا ہوتی ہے اور وہ عضویہ ہے۔

## شرح

قوله دانته: نیچے سرکاتی ہے تاکہ فضلات باہر نکل جائیں۔

قوله فعل الماسکة: وجہ اس کی یہ ہے کہ قوت ہاضمہ کا فعل اس وقت شروع

ہوتا ہے جب غذا اپنے مناسب طبی مقام پر پہنچ کر رہ جائے اور غذا کا استقرار قوت ماسکہ کے فعل سے شروع ہونے کے بعد ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ بات قرین قیاس ہے کہ قوت ہاضمہ کا کام قوت ماسکہ کے فعل کے ساتھ ہی شروع ہو جاتا ہے۔

قوله بطلت: یعنی جب خون عضویہ کی صورت میں تبدیل ہو گیا۔ اور جزر بن گیا تو لا محالہ خون کی صورت ختم ہو جائے گی۔

قوله حدثت: یعنی عضو بدن کی صورت حاصل ہو جاتی ہے۔

قوله فتكون ذلك: یعنی صورت دموہ کا باطل ہونا اور صورت عضویہ کا حاصل ہونا۔

قوله انما يحصلان: صورت دموہ سے عضو بننے کی جو صورت ہے اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں

قوله في الانتقاص: گویا صورت دموہ خون پکنے کے بعد صورت عضویہ میں تبدیل ہوتی ہے اور

جیسے صورت عضویہ کی استعداد بڑھتی جاتی ہے اسی قدر صورت دموہ کم ہوتی رہتی ہے۔

فهنا حالتان احدهما سابقة على الاخرى، فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغذائية، واما عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستعدت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من البدن كورة فان الغذاء له تغيرات كثيرة بحسب مراتب الهضم بعضها تغير في الكيف فقط وبعضها في الصورة النوعية ايضا ولها جانبا ان تكون تلك التغيرات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجزأ



يكون التغيير الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي  
مبطللة للصورة الدموية ومحصلتها للصورة العضوية كما كانت مبطللة  
للصورة الغذائية ومحصلتها للصورة الدموية والنامية تقف من الفعل  
اولا حين كمال النشو

## ترجمہ

لہذا یہاں پر دو حالتیں ہیں جن میں سے ایک دوسرے سے مقدم ہیں۔ پس حالت  
اولیات بانسہ کا فعل ہے اور ثانیہ قوت غذائیہ کا فعل ہے۔ اور اس پر یہ  
اعتراف وارد کیا گیا ہے کہ ایسا کیوں جائز نہیں کہ دونوں حالتوں کا حصول ایک ہی قوت کے  
ذریعہ ہو۔ اس لئے کہ ان جیسے حالات میں تعدد کا اعتبار کر لیا گیا ہے، کیونکہ ان حالات میں سے  
ہر ایک نے علاحدہ قوت کا تقاضہ کیا ہے تو البتہ قوتوں کی تعداد مذکورہ تعداد سے زائد ہو جاتی  
اس لئے کہ غذا کے بہت سے تغیرات مراتب مضم کے لحاظ سے ہیں۔ ان میں سے بعض صرف کیفیت  
کا تغیر ہے اور بعض صورت نوعیہ کا تغیر ہے۔ اور جب جائز ہے کہ یہ تغیرات کثیرہ ایک قوت سے  
انجام پا سکتی ہیں۔ اور وہ قوت بانسہ ہے۔ تو البتہ جائز ہے کہ صورت عضویہ کا تغیر بھی بعینہ اسی قوت  
سے حاصل ہو جائے۔ پس یہی قوت صورت دمیہ کے لئے مبطل اور صورت عضویہ کے لئے محصل  
ہو جائے جس طرح کہ یہ قوت صورت غذائیہ کے لئے مبطل ہے اور صورت دمیہ کے لئے محصل ہے  
اور قوت نامیہ فعل سے سب سے پہلے رکتی ہے جس وقت کہاں نشو حاصل ہو جاتا ہے۔

## تشریح

قولہ حالتان : صورت دمیہ میں امتقاص کی حالت اور صورت عضویہ میں  
اشتداد کی حالت کے بارے میں شارح بیان کرتے ہیں۔  
قولہ سابقہ : یعنی غذا کے بعد مضم کے نتیجہ میں صورت دمیہ پیدا ہوتی ہے  
قولہ اکثر : اور قوتوں کی تعداد کا تصرف ہو جائیگا۔  
قولہ فی کیف : اور یہ مضم پہلا اور تیسرا درجہ ہے۔  
قولہ فی الصورة النوعية : مضم کا یہ دوسرا درجہ ہے۔ لیکن جہاں تک چوتھے درجہ میں تغیر کا  
تعلق ہے تو وہ قصد و ارادہ کے دائرے سے بالاتر ہے۔  
قولہ للصورة الدموية : ابھی لٹا کا جواب نہیں آیا۔ مگر یہ میں ایک سوال پیدا ہو گیا کہ ایسا  
کیوں جائز نہیں کہ قوت غذائیہ اور قوت نامیہ ایک ہی قوت ہوں۔ اور نام ان کے دو ہوں۔۔۔  
۔۔۔۔۔ تو شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ ایک فنا ہو جاتی ہے اور  
دوسری باقی رہتی ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ باقی چیز فانی چیز کے غیر ہوتی ہے۔ لہذا دونوں میں سے



ایک دوسری کے غیر ہے۔

وتبقى انغاذية تفعل الى ان تعجز فيعبر من الموت قيل هذا دليل على التغاير بين القوتين ويحتمل ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلاثين ثم يتطرق اليها شئ من الضعف فتحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف الى قريب من الاربعين ثم يترادى ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر،

## ترجمہ

اور قوت غذائیہ باقی رہتی ہے اور اپنا کام کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ عاجز ہو جائے تو پھر موت عار من ہو جاتی ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ دونوں قوت کے مغایر ہونے کی دلیل ہے۔ اور اس کا احتمال بھی ہے کہ وہاں ایک ہی قوت ہو جس کے احوال قوت و ضعف کے لحاظ سے تبدیل ہوتے رہتے ہوں پس وہی قوت حاصل کرتی ہو غذا، بعض حصہ ایسا کہ جو مقدار متحلل کے مساوی ہے اور یہ کام نموی عمر میں ہوتا ہے یعنی تقریباً تین برس تک پھر اس کے بعد تھوڑا بہت ضعف طاری ہونا شروع ہوتا ہے تو اس قوت سے وہ مقدار حاصل ہوتی ہے کہ جو متحلل کے مساوی ہو اور یہ کام بسن و قوت میں ہوتا ہے قریب چالیس برس میں، پھر اس وقت میں ضعف بڑھتا جاتا ہے۔ تو یہ قوت تحلیل شدہ کے مساوی بدل تیار کرنے پر قدرت نہیں رکھتی۔ اور یہ کام بسن انحطاط خفی میں ہوتا ہے جو پورے طور پر ظاہر نہیں ہونے پاتا، یعنی تقریباً ساٹھ برس کی عمر میں، اور بسن انحطاط ظاہر میں جو کہ ساٹھ برس کے بعد کا زمانہ ہے آخری عمر تک اس کو بسن شیخوئیت بھی کہتے ہیں۔ اور آخری عمر طبی بعض حواشی کے مطابق ایک سو بیس برس ہے۔

## تشریح

قولہ دادا دعلیہ: اگر صورت دمیہ کا زائل ہونا اور قوت عضویہ کا حدوث وجود میں آنا دو مستقل فعل ہیں، اور چونکہ کام دو ہیں لہذا ان دونوں کام کے لئے الگ الگ دو قوتوں کی ضرورت ہے۔ تو قوت غذائیہ کے لئے صرف چار قوتیں کافی نہ ہوں گی۔ بلکہ بہت سی قوتیں کی ضرورت ہو جائے گی۔ اور چار پر انحصار باطل ہو جائیگا۔ کیونکہ ہضم کے چار مراتب ہیں جبکہ تغیر ہر مرتبہ میں ہوتا ہے۔ بعض میں صرف کیفیت بدلتی ہے اور دوسری کیفیت وجود میں آتی ہے۔ اور بعض مرتبہ



میں کیفیت اور صورت دونوں تبدیل ہوتی ہیں اور دوسری صورت وجود میں آتی ہے۔ لہذا ہضم کے مراتب میں جو چار ہیں آٹھ فعل صادر ہوئے۔ لہذا ان آٹھوں افعال کے لئے آٹھ ہی قوتوں کی ضرورت لازم آئے گی۔ جب کہ کسی فلسفی نے چار سے زائد قوتیں تسلیم نہیں کیا ہے۔

اور اگر صورت عضویہ کے حدوث کو چھوڑ کر باقی تمام افعال کو صرف قوت ہاضمہ ہی کی طرف منسوب کیا جائے کہ باقی تمام افعال صرف قوت ہاضمہ ہی انجام دیتی ہے۔ تو پھر سوال یہ پیدا ہو گا کہ صورت عضویہ کا حدوث بھی کیوں نہ قوت ہاضمہ ہی کی طرف منسوب کیا جائے۔ اس کے لئے دوسری قوت کی ضرورت پیش کیوں آئے۔

ہضم کے مراتب اربعہ اس طرح ہیں۔ جب معدے کی قوت جاذبہ غذا کو معدے پر پہنچا دیتی ہے تو پہلا ہضم یہ ہوتا ہے کہ غذا کے جن اجزاء میں خون بننے کی صلاحیت ہوتی ہے وہ الگ ہو کر جگر میں پہنچ جاتے ہیں جس کو کیلوس کہا جاتا ہے۔ اور فضلات آنتوں میں چلے جاتے ہیں پھر جگر میں اس کیلوس کا دوبارہ ہضم شروع ہوتا ہے۔ تو یہاں چار غلیظیں تیار ہوتی ہیں۔ خون، سودا، صفرا، بلغم، اور اعضاء کے جن اجزاء کی ضرورت ہوتی ہے اسے کیلوس کہا جاتا ہے۔ قوت جاذبہ کیلوس کو رگوں میں منتقل کرتی ہے اور رگوں میں ان کا میسر ہضم ہوتا ہے جس سے اس کیلوس میں عضو بننے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے اس کے بعد اعضاء جسمانی کی قوت جاذبہ اس کو جذب کر کے اعضا میں پہنچا دیتی ہے۔ اور وہاں پر چوتھا ہضم ہوتا ہے جس کی وجہ سے خون میں اعضاء کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ ان ہر چار مراتب میں تغیر ہوتا رہتا ہے۔ جن میں سے ہضم اول اور ثالث یعنی جو تغیر معدہ اور رگوں میں ہوتا ہے اس میں کیفیت تبدیل ہوتی ہے۔ اور ثانی اور رابع ہضم کے مراتب میں یعنی جگر اور اعضا میں جو تغیر ہوتا ہے۔ اس سے صورت نوعیہ کا تغیر ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے دو کیفیت زائل اور دو کیفیت پیدا ہوتی ہے اور یہ چار افعال ہوئے۔ اسی طرح دو صورت زائل اور دو صورت نوعیہ پیدا ہوتی ہیں۔ تو چار فعل ہوئے۔ اسلئے ہضم کے مراتب تو چار ہی ہوئے۔ اور افعال کی تعداد آٹھ ہوئی۔

قولہ یحتمل ان یکون : یعنی ایک احتمال یہ ہے کہ بدن میں نامیہ اور غازیہ ایک ہی قوت ہو اور دونوں کا کام کرتی ہو۔ حرارت غریزیہ کی وجہ سے جو حصہ تحلیل ہو جاتا ہو یہ قوت غذائیہ کے ذریعہ اس کی جگہ پوری کر دیتا ہو لہذا بدل مای تحلیل کا تیار کرنا اور غذا کا حاصل کرنا صرف ایک ہی قوت انجام دیتی ہو۔

قولہ فحصل منه : اور اعضاء بدن کا رک جاتا ہے۔

قولہ وذلك : یعنی صفت میں اعضاء اور مایسادی علی قدر مای تحلیل کے تیار کرنے پر قادر نہ ہونا۔



## فصل

### فی الحيوان

وختص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول الجسم طبعي الى من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالارادة اقول ههنا بحث لان ان ارادة الالى من جهة هذين الامرين فقط على ما مر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها الية من جهة الافعال النباتية ايضا وان ارادة الالى من جهة ما مطلقا فينتقص التعريف بالنفس الناطقة فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية، ويتحرك بالارادة فقط، اللهم الا ان يقال انها ذهب الى ما نزعهم من ان بدن الحيوان يشتمل على صورة معدنية لحفظ التركيب وعلى نفس نباتية للتغذية والتنمية والتوليد وعلى نفس حيوانية للاحساس والحركة الارادية ولا يرد مثل هذا على تعريف النفس النباتية لانها وان صدر عنها اثر الصورة المعدنية وهو حفظ التركيب لكنها ليست الية من جهة فلها باعتبار ما يخصها من الآثار

## فصل

### حيوان کے بیان میں

اور حیوان نفس انسانی کے ساتھ خاص ہے۔ اور یہ کمال اول ہے جسم طبعی کا جو جزئیات جسمانیہ کے ادراک کرنے کی جہت سے آتی ہے۔ اور بالارادہ حرکت کرتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس مقام میں بحث ہے اگر مصنف نے طبعی کو آتی ان دو امور کی بنا پر کہا ہے (یعنی ادراک جزئیات اور حرکت بالارادہ) فقط، جیسا کہ نبات کے بیان میں گزر چکا ہے تو یہ تعریف نفس حیوانیہ پر صادق نہیں آئے گی۔ اس لئے کہ یہ تو افعال نباتیہ کی جہت سے بھی آتی ہے۔ اور اگر مصنف نے مطلقاً یہ دونوں جہات مراد لی ہیں۔ تو تعریف نفس ناطقہ سے ٹوٹ جاتی ہے۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے



من جہۃ ما یفعل الافعال (اس حیثیت سے کہ وہ افعال بناتیہ انجام دیتی ہے) اور جزئیات جسمانیہ کا ادراک کرتی ہے اور بالارادہ حرکت کرتی ہے فقط گرنیہ کہ کہا جائے کہ مصنف اس طرف کئے ہیں کہ جس کا بعض حکمائے مگن کیا ہے کہ حیوان کا بدن معدنی صورت کو شامل ہے ترکیب کی حفاظت کے لئے اور نفس نباتی کو بھی تغذیہ، تنبیہ، اور تولید کے لئے۔ اور نفس حیوانیہ پر احساس اور حرکت ارادیہ کے لئے اور اس جیسا اعتراض نفس نباتیہ کی تعریف پر وارد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر اس سے صورت معدنیہ کے آثار صادر ہوتے ہیں اور وہ ترکیب کی حفاظت ہے، لیکن وہ اس کا آلی ہونا اس جہت سے نہیں ہے لہذا اس کیلئے اپنے خاص آثار ہیں، یعنی نفس حیوانیہ کے لئے جو دوسرے میں نہیں پائے جاتے۔

## تشریح

قولہ فصل فی الحیوان : فیہ فصل حیوان کے احوال کے بارے میں ہے۔ مگر چونکہ احوال کے معلوم ہونے سے پہلے اس شی کی حقیقت معلوم ہونا ضروری ہوتا ہے اس لئے مصنف نے پہلے حیوان کی تعریف کی ہے۔ تقسم کے ضمن میں ایک تعریف گزر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حیوان وہ مرکب تام ہے جس کا حس اور حرکت ارادی والا ہونا ثابت ہوا کرتا ہے۔ اور ایک تعریف مصنف یہاں بیان کرتے ہیں کہ حیوان وہ مرکب تام ہے جو نفس حیوانی کے ساتھ خاص ہے

قولہ آلی : ذوالہ ہونا یعنی ایسی قوت کا ہونا جو جزئیات کی مدد ہو اور اسکو قوت محرکہ بھی کہتے ہیں قولہ من جہۃ ہذین : یعنی جزئیات کا ادراک کرنا اور حرکت بالارادہ دینا۔ قولہ فقط : اور دوسرے امور کا اعتبار نہیں کیا کہ جن کا اعتبار نفس نباتیہ اور نفس انسانیہ میں کر چکے ہیں۔

قولہ لان الیہ : یعنی جس طرح نفس حیوانی ان دونوں جہت سے آئے ہے۔ اسی طرح افعال نباتیہ انجام دینے کی جہت سے بھی اس کو آئے کہتے ہیں۔ قولہ فینتقصن : لہذا فقط کی قید کو ہٹا کر مطلقاً کی تعریف کی جائے کہ نفس ناطقہ اور نفس نباتیہ دونوں تعریف میں داخل ہو جائیں۔

بحث کا حاصل یہ ہے کہ نفس حیوانیہ کی تعریف میں شارح کو اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے فقط کی قید ذکر نہ فرمائی تو اس کی دو صورت ہے۔ اول یہ کہ باعتبار معنی کے فقط کی قید کا اعتبار کیا ہوگا۔ یا نہیں۔ اگر اس کا اعتبار کیا ہے تو چونکہ اس قوت سے نفس نباتیہ اور نفس انسانیہ کے افعال بھی صادر ہوتے ہیں، لہذا تعریف ان پر صادق نہ آئے گی۔ اور تعریف جامع نہ ہوگی۔ اور دوسری صورت میں چونکہ نفس انسانیہ سے بھی نفس حیوانیہ کے افعال صادر ہوتے ہیں اس لئے تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی۔



جواب یہ ہے کہ نفس حیوانی کی تعریف میں فقط کی قید کا اگرچہ ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ مگر فقط کی قید کا لحاظ کر لیا گیا ہے۔ اور اس سے جو محض مفہوم ہوتا ہے تو نفس انسانیہ ناطقہ کے اعتبار سے محض انسانی ہے۔ نفس نباتیہ کے اعتبار سے محض نہیں ہے۔ اور فقط کی قید سے کلیات، جزئیات کے ادراک کی نفی مقصود ہے۔ تغذیہ، تمیمیہ، تولید کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے۔ اس لئے تعریف نفس حیوانیہ پر تو صادق آجائے گی مگر نفس ناطقہ انسانیہ پر صادق نہ آئے گی۔

قولہ المناسب: یہاں سے شارح اس اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے کہ ماتن نے نفس حیوانیہ کی تعریف میں دو قیدوں کا اضافہ کیا ہے اول قید نباتیہ۔۔۔ دوسری فقط ہے۔ اس سے افعال نباتیہ کی قید کی وجہ سے نفس حیوانیہ کی تعریف جامع ہو جائے گی۔ اور فقط کی قید سے نفس انسانیہ خارج ہو جائے گی۔ قولہ مانعہ: بعض حکماء نے یہ بیان کیا ہے کہ نفس نباتیہ، نفس حیوانیہ، نفس ناطقہ ہر ایک کا کام الگ الگ ہے۔ یعنی تغذیہ، تمیمیہ اور تولید یہ نفس نباتیہ کا فعل ہے۔ اور جزئیات مادیہ کا ادراک کرنا اور حرکت ارادیہ نفس حیوانیہ سے صادر ہوتے ہیں، اور کلیات و جزئیات مجردہ کا ادراک نفس ناطقہ کا کام ہے۔ چونکہ نباتیات میں صرف نفس نباتیہ پائی جاتی ہے۔ اس لئے اس سے صرف تغذیہ، تمیمیہ، اور تولید صادر ہوتے ہیں۔ اور حیوان میں چونکہ نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ دونوں پائے جاتے ہیں اس لئے تغذیہ، تمیمیہ، اور تولید کا فعل نفس نباتیہ سے اور جزئیات جسمانیہ کا ادراک اور حرکت ارادیہ نفس حیوانیہ سے صادر ہوتے ہیں۔ اور انسان چونکہ نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ اور نفس ناطقہ تینوں پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے ان تینوں نفوس سے تینوں طرح کے افعال صادر ہوتے ہیں۔

مگر محققین حکماء کی رائے یہ ہے کہ مرکب تام پر جب نفس حیوانیہ فاعل ہوتی ہے تو نفس نباتیہ باقی نہیں رہتا۔ اور نفس نباتیہ کے افعال بھی نفس حیوانیہ ہی سے صادر ہوتے ہیں۔ اسی طرح جب نفس انسانیہ کا فیضان ہوتا ہے تو نفس حیوانیہ باقی نہیں رہتی۔ اور نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ دونوں کے افعال تنہا نفس انسانیہ سے صادر ہوتے ہیں۔ یعنی نفس حیوانیہ کے فاعل ہونے کے وقت نفس نباتیہ باقی نہیں رہتی۔ اور اس کے قوی اور آلات نفس لاحقہ میں پیدا کر دیئے جاتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد اب شارح کے جواب کا حاصل یہ ہوا کہ مصنف نے بعض حکماء کا قول اختیار کیا ہے کہ نفس حیوانیہ صرف دو قسم کے آلات پر مشتمل ہے، جزئیات مادیہ کا ادراک، حرکت ارادیہ کے آلات مگر افعال نباتیہ کے آلات نفس حیوانیہ میں نہیں ہوتے۔ بلکہ حیوان میں نفس نباتیہ بھی موجود ہوتی ہے۔ اس لئے تغذیہ، تمیمیہ، اور تولید کا فعل انجام پاتے ہیں۔ تو اگر قید فقط کا لحاظ کیا جائے تو یہ تعریف نفس حیوانیہ پر صادق آئے گی۔ کیونکہ نفس حیوانیہ میں صرف حس و حرکت ارادیہ کے آلات ہوتے ہیں۔ اور نفس نباتیہ اور نفس ناطقہ دونوں سے احتراز ہو جائے گا، مگر چونکہ یہ جواب محققین کے خلاف بعض



حکماء کے قول کو پیش نظر رکھ کر دیا گیا۔ اس لئے شارح نے اللہم بکرم صنف کی طرف اشارہ کیا ہے۔  
 قولہ بعضہم: یعنی ان کا قول اختیار کیا ہے اور محققین کا قول ترک کر دیا ہے۔  
 نفس حیوانیہ کی تعریف پر جو اعتراض کیا گیا ہے۔ اگر فقط کی قید کا لحاظ کیا جائے تو نفس حیوانیہ پر  
 تعریف صادق نہیں آئے گی۔ تو تعریف جامع نہ رہے گی۔ اور اگر اس کا لحاظ نہ کریں تو نفس حیوانیہ  
 پر تعریف صادق آئے گی۔ مگر یہی تعریف نفس انسانیہ پر بھی صادق آجائے گی۔ اور نفس حیوانیہ کی تعریف  
 دخول غیر سے مانع نہ رہے گی۔ اس طرح کا اعتراض نفس نباتیہ پر وارد نہیں ہوتا۔  
 اعتراض اس طرح وارد کیا جائے کہ چونکہ مصنف نے نفس نباتیہ کی تعریف میں لفظ فقط کی قید  
 لگا دی ہے لہذا یہ تعریف نفس نباتیہ پر صادق نہیں آئے گی۔ کیونکہ نفس نباتیہ سے تغذیہ، تولید، اور  
 تنمیه کے فعل کے علاوہ صرف ترکیب کا فعل بھی صادر ہوتا ہے۔ اس لئے اگر فقط کی قید نکال دی جائے  
 تو یہ تعریف نفس نباتیہ کی نفس حیوانیہ پر بھی صادق۔۔ ہو جائے گی لہذا تعریف نفس نباتیہ کی مانع نہ  
 رہے گی۔ اور فقط کی قید لگا دینے سے تعریف صرف نفس نباتیہ پر ہی صادق آئے گی۔ اب اسی کے لحاظ  
 سے شارح کی بات سمجھیں۔

فلہا باعتبار ما یخصہا من الآثار قوۃ مدراکۃ ومحركة اما المدراکۃ اما فی  
 الظاہر او فی الباطن اما الاتی فی الظاہر فہی خمس والہا ادا ان المعلوم  
 لنا من الحواس الظاہرة خمس لان ممکن التحقق فی نفس الامور۔۔  
 المتحقق فیہا کذلک لجوان ان یتحقق فی نفس الامر حاسة اخرى لبعض  
 الحيوانات وان لم نعلمہا کما ان الکہ لا یعلم قوۃ الابصار والعین  
 لا یعلم لذۃ الجماع،

**ترجمہ** تو اس کے لئے اپنے خاص آثار میں یعنی نفس حیوانیہ کے لئے جو دوسرے میں نہیں پائے  
 جاتے۔ ایسی قوت ہے جو مدراک اور محرک ہے۔ بہر حال مدراک کہ تو وہ یا تو ظاہر میں  
 ہوگی یا باطن میں۔ بہر حال جو ظاہر میں ہو تو وہ پانچ ہیں۔ اور مراد یہ ہے کہ ہم کو معلوم یہ ہے کہ تو اس میں  
 سے پانچ ظاہر میں ہیں، یہ نہیں کہ نفس الامر میں ایسا ہے جس کا تحقق ممکن ہو وہ پانچ ہیں اس لئے کہ یہ  
 جائز ہے کہ بعض حیوانات میں کوئی دوسرا حاسہ پایا جاتا ہو اگرچہ ہم اسے نہیں جانتے جس طرح مادر  
 زاد اندھا بصارت کی قوت کو نہیں جانتا۔ اور نامرد جماع کی لذت کو نہیں جانتا۔  
**تشریح** قولہ فی خمس: اور چونکہ خیال کیا جا رہا تھا کہ حواس پنجگانہ کا پانچ میں انحصار



نفس الامری ہو گا حالانکہ یہ کوئی یقینی بات نہیں ہے۔ کیونکہ پانچ میں حصر کرنے کی کوئی دلیل نہیں اسی لئے شارح نے المراد کہہ کر اس کو بیان کیا ہے۔  
قولہ بعض الحيوانات : اس لئے ہم زائد کی نفی نہیں کر سکتے کیونکہ حصر کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

السمع وهو قوة مودعة في العصبية المفر وشتا في مقعر الصماخ التي فيها  
هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء المتكثف بكيفية الصوت لتموجة  
الحاصل من قرع او قلع عنيفين مع مقاومة المفر وع للقاراع والمقلوع  
للقالغ الى تلك العصبية وقرعها اذ ساكنة القوة المودعة فيها وكذا  
ان كان الهواء قريبا منها وليس الهرا اذ يوصل الهواء الحامل للصوت  
الى السامعة ان هواء واحد ابعينه يتموج ويتكثف ويوصل الى هابل  
انما يجاوز ذلك الهواء التكثف بالصوت يتموج ويتكثف بالصوت  
ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكثف به الهواء الراكذ في الصماخ فينقل  
السامعة حينئذ

## ترجمہ

اول قوت سمع ہے۔ یہ وہ قوت ہے کہ جو اس عصبہ میں رکھی ہوتی ہے، جو  
کان کے سوراخ میں بچھا ہوا ہے جس میں ہوا محبوس ہوتی ہے جیسے طبلہ میں  
جب ہوا کیفیت صوت کے ساتھ تکثف ہو گا اس فرش تک پہنچتی ہے اس لئے کہ اس ہوا میں ایک قسم کا  
تموج ہوتا ہے جو کھٹکھٹانے یا اکھاڑنے سے حاصل ہوتا ہے۔ قارع کے مزاجم ہونے سے مقروح کے  
ساتھ یا قارع کے مزاجم ہونے سے مقروح کے ساتھ زور کی کیفیت اس حصہ مقروحہ تک پہنچتی ہے اور اسکو  
کھٹکھٹاتی ہے تو وہ قوت جو اس سوراخ کے عصبہ میں ودیعت ہے اس صوت کا ادراک کر لیتی ہے ایسے  
ہی اگر ہوا اس کے قریب ہوتی ہے جو حامل للصوت سے مراد یہ نہیں ہے کہ ایک ہی ہوا تموج کرتی اور تکثف  
بالصوت ہوتی اس کو وہاں تک پہنچا دیتی ہے۔ بلکہ یہ ہوا مجاور ہے اس ہوا کے جو کیفیت صوت کے ساتھ  
تکثف ہے۔ اور تموج کرتی ہے۔ اور وہ کیفیت صوت کے ساتھ تکثف ہو جاتی ہے اسی طرح درجہ  
بدرجہ وہ ہوا بھی تکثف بکيفية الصوت ہو کر تموج کرتی ہے جو کان کے سوراخ میں رکھی رہتی ہے۔ تو اس  
وقت قوت سامعہ اس کا ادراک کر لیتی ہے۔

## تشریح

قولہ وقرعها : یعنی ہوائے تکثف بکيفية الصوت اس عصبہ کو کھٹکھٹاتی ہے۔ قرعها  
میں ہا منیر کا مرجع عصبہ ہے اور فیہا اور منہا کی منیر بھی اسی طرف لوٹ رہی ہے۔



قولہ ادراک کہ : یہ اذا کا جواب ہے۔ یعنی جب آواز ہوا کے ساتھ ملکر کان کے اندر سوراخ میں داخل ہو کر عصبہ سے ٹکراتی ہے۔

قولہ دکن ان کان : اس سلسلے میں ایک مذہب یہ بھی ہے کہ وہ ہوا جو آواز کی حامل ہے اس ہوا کا بنفسہ کان کے عصبہ سے ٹکرانا سنے جانے کے لئے مشروط نہیں ہے بلکہ اس ہوا کا قریب ہونا کافی ہے۔ قولہ لیس المراد : یہ ایک اعتراض مقدور کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے سابق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہوا جو صورت کی حامل ہو وہی بعینہ کان کے عصبہ تک پہنچتی جب آواز سنی جاتی ہے۔ اسی کا جواب شارح نے دیا ہے۔

قولہ یتکلیف بالصوت : اسی طرح سلسلہ وار ہوا آگے بڑھتی رہتی ہے تا آنکہ سامع تک ایک ہوا دوسری ہوا کو اور وہ اپنی بعد والی کو آواز منتقل کرتی ہے۔ حتیٰ کہ وہ آواز سامع تک پہنچ جاتی ہے قولہ فیدراکہ السامع : اور جب کان کے اندر رکی۔۔۔ ہوا کیفیت صورت سے متکلیف ہوتی ہے قوت سامع اس کا ادراک کر لیتی ہے۔ اس صورت متکلیف کیفیت الہوار کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ ایک ہی ہوا ہو، اور وہ بعینہ کان کے سوراخ کے اندر عصبہ تک پہنچتی اور اس کا قوت سامع ادراک کرتی ہے۔ جیسے ایک گیند پھینکنے سے بعینہ وہ گیند آگے جا کر گرتا ہے۔ یہ شکل آواز کے قوت سامع تک پہنچنے کی ہوتی نہیں۔ بلکہ ترکیب وہی ہوتی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

دالبصر وهو قوة في ملتقى عصبتي نابتين من مقدم الدماغ  
مخوفتين تتقاربان حتى تتلاقيا وتتقاطعا فاصليهما ويصير  
تجويفهما واحد ثم تتباعدان الى العينين فذلك التجويف الذي  
هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور والهداهب  
المشهوره للحكماء في الابصار ثلثة، الاول مذهب الرياضيين وهو  
ان الابصار يخرج الشعاع من العينين على هيئة مخروط اسما  
عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر،

ترجمہ

اور بصر وہ ایک ایسی قوت ہے جو مقدم دماغ میں مخوف انداز میں دو ابھرے ہوئے عصبات ہیں۔ جو دونوں ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں حتیٰ کہ ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ پھر ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے جیسے X کہ صلیب کے کٹنے کا انداز ہے، تجويف دونوں کا ایک ہی ہے۔ پھر دونوں عصبات دور ہو جاتے اور آنکھوں میں

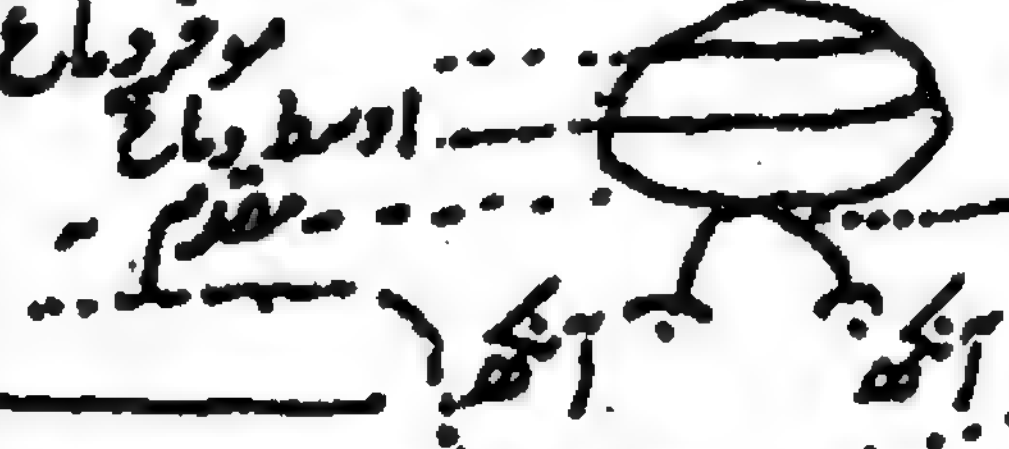


پہونچ جاتے ہیں پس یہ تجویف جو متقی دماغ میں واقع ہے اس میں قوت باصرہ رکھی ہوئی ہے۔ اس کا نام مجمع النور ہے۔

اور حکماء کے مشہور مذاہب ابصار کے بارے میں تین ہیں۔ اول ریاضیین کا مذہب ہے۔ وہ یہ ہے کہ بصارت دونوں آنکھ سے شعاعوں کے نکلنے سے حاصل ہوتا ہے اور خروج کی ہیئت مخروطی ہوتی ہے جس کا سر مرکز بصر پر ہے اور اس کا آخری حصہ شے مبصر کی ظاہر سطح پر واقع ہوتی ہے۔

**تشریح** قولہ مقدم الدماغ : دماغ کے تین درجے ہیں، مؤخر دماغ، اوسط دماغ اور مقدم دماغ۔

قولہ صلیبیا : یعنی سر پر دائی طرف شروع ہو مقدم دماغ، پھر پیشانی پر پہونچنے والا عصبہ کا تقاطع کے بعد بائیں آنکھ کی جانب چلا جاتا ہے۔ اور وہ عصبہ جو سر سے بائیں جانب سے چل کر مقدم دماغ پر پہونچا اور دوسرے عصبہ سے ملا اور ملنے کے بعد کنگرا گئے پڑھا ہے اور دائی آنکھ کی طرف چلا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جبکہ - اور پہلی شکل اس طرح ہے -



ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المتخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادراكه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك تخفى على البصر المسامات التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات، وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العينين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طول وعرضه حركة في غاية السرعة وتتحيل بحركته حياة مخروطية،

**ترجمہ**

پھر حکماء نے باہم اختلاف کیا ہے، پس ایک جماعت ریاضیین کی اس طرف گئی ہے کہ یہ مخروط ٹھوس ہے۔ اور دوسری جماعت اس طرف گئی ہے کہ یہ خطوط شعاعیہ مستقیمہ سے مرکب ہے ان کے اطراف وہ جو بصر سے ملے ہوئے ہوتے ہیں مرکز میں جمع ہوتے ہیں۔ اس کے بعد پھر یہ خطوط ممتد ہوتے ہیں الگ الگ ہو کر شے مبصر تک، پس مبصر کا جو



۱۔ ان اطراف خطوط سے منطبق ہو گیا تو بصران کا ادراک کر لیتی ہے اور وہ حصہ جو ان خطوط کے درمیان میں واقع ہوا بصران کا ادراک کر پاتی ہے۔ اس وجہ سے مسامات بصر پر مخفی رہتے ہیں اور مسامات کہ جو نہایت باریک مبصرات کے سطوح پر ہوئے نظر نہیں آتے۔ اور ریاضین کی ایک جماعت اسطرن فی ہے کہ دونوں آنکھ سے صرف خط واحد خارج ہوتا ہے جو مستقیم ہوتا ہے جب یہ خط شے بصر پر نہی ہوتا ہے تو اس کی سطح پر حرکت کرتا ہے اس کے جانب طول و عرض میں۔ اور حرکت نہایت سرعت کے ساتھ ہوتی ہے۔ اسی سرب حرکت کی وجہ ہے وہ مخروطی ہیئت کی تشکیل ہوئی ہے۔

الثانی مذهب الطبعیین وھوان الابصار بالانطباع وھو المختار عند امرسطو واتباعہ کا الشیخ الرئیس وغیرہ قالوا ان مفتابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا لتفیض بہ صور تہ علی الجلیدات ولا ینکفی للابصار الانطباع فی الجلیدات والایزى شی واحد شئین لانطباع صور تہ فی جلید یتى العینین بل لا بد من تادی الصور تہ الی ملتقى العصبین الموقوفین ومنہ الی الحس المشترك ولم یریدوا بتادی الصور تہ من الجلیدات الی الملتقى ومنہ الی الحس المشترك انتقال العرض الذی ھو الصور تہ بل ارادوا ان انطباعھا فی الجلیدات معد لفیضان الصور تہ علی الملتقى وفیضانھا علیہ معد لفیضانھا علی الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وھوان الابصار لیس بالانطباع ولا بخروج الشعاع الذی فی البصر بل بان الهواء المشفف الذی بین الراى والمرئى یتکف بکیفیة الشعاع الذی فی البصر ویصیر بذلک التہ للابصار،

ترجمہ

دوسرا مذہب طبعیین کا ہے، وہ یہ کہ دیکھنا انطباع سے ہوتا ہے۔ اور یہ اسطو کا پسندیدہ قول ہے اور اس کے تبعین کا بھی، جیسے شیخ رئیس وغیرہ، انہوں نے کہا ہے کہ شے مبصر کا باصرہ کے مقابل ہونا ایسی استعداد کا موجب ہوتا ہے جس کی وجہ سے آنکھ کی اوپر کی کھال پر مبصر صورت فائق ہوتی ہے۔ اور انطباع فی الجلیدات کا کافی نہیں ہے، ورنہ خرابی یہ لازم آئے گی کہ یہ شے واحد دو چیزیں نظر آئیں گی اس لئے کہ اس کی صورت دونوں آنکھ کی جھلی



پر چپتی ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ اس صورت کو دو عصبہ کے ملتی ہوئی ایک پہونچنا بھی ضروری ہے جو کہ دونوں مجوف ہوتے ہیں اور پھر ملتی سے جس مشترک تک بھی پہونچنا ضروری ہے۔ اور انہوں نے صورت کا آنکھ کی کھال سے ملتی ہوئی ایک پہونچنے اور ملتی سے جس مشترک تک پہونچنے سے عرض کا انتقال مراد نہیں لیا ہے۔ جو کہ صورت ہے۔ بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ ارتسام و انطباع جلدیہ میں سبب بنتا ہے صورت کے فیضان کا ملتی پر، صورت کا فیضان ملتی پر ذریعہ بنتا ہے اس کے فیضان کا جس مشترک میں۔ مذاہب مشہورہ میں سے تیسرا مذہب حکماء کا ایک جماعت کہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انطباع کا نام ابصار نہیں ہے۔ نہ ہی خروج شعاع کا نام ہے وہ شعاع جو بصر میں موجود ہوتی ہے، بلکہ صاف ستھری ہو اجورائی اور مرئی کے درمیان ہوتی ہے وہ آنکھ کے اندر موجود شعاع کی کیفیت کے ساتھ تکلیف ہو جاتی ہے اسی وجہ سے وہ ابصار کے لئے آلہ بن جاتی ہے۔

قولہ بل لا بد: یعنی یہ صورت آنکھ کی رطوبت سے گذر کر مقدم دماغ میں جہاں دونوں عصبات مجوفہ کا التقاء ہوتا ہے، پہونچنا چاہیے۔ اور اس ملتی سے گذر کر

جس مشترک میں داخل ہونا چاہیے جس مشترک مقدم دماغ میں ہوتا ہے۔ آگے شارع اسی کو بیان کرتے ہیں کہ یہ صورت مبصر جس مشترک تک کس طرح پہونچتی ہے آیا خود صورت ہی پہونچ جاتی ہے۔ یا کوئی فیضان اور استعداد مراد ہے۔

قولہ فیضانہا علیہ: یہاں پر دو چیزیں ہیں، ۱۔ صورت آنکھ کی جھلی سے ملتی ہیں، پھر جس مشترک میں منتقل ہونا، ۲۔ آنکھ کی جھلی میں صورت انطباع ملتی میں صورت کے پہونچنے کے لئے استعداد پیدا کر دیتا ہے۔ اور جس مشترک میں صورت فیضان کے لئے ملتی کی صورت معدن بن جاتی ہے، اس ثانی صورت میں بعینہ صورت کا انتقال نہیں ہوتا بلکہ معدن بنتا ہے۔

والشم وهو قوة في زائدتين ثابتتين من مقدم الدماغ شبهتين  
بجلمتي التذی، والجم هو سر علی ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة  
و ذی الرأحة يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الي ان يصل الي  
ما يجاوره الشامة فتدركها، وقال بعضهم سببه التجزى والنفصال  
اجزاء من ذی الرأحة يخالطها الاجزاء الهوائية فتصل الي الشامة  
وقد يقال انه بفعل ذی الرأحة في الشامة من غير استحالة في  
الهواء ولا بتجزى والنفصال،

ترجمہ ۱۰۔ اور قوت شامہ ایسی قوت ہے جو دو ذرات ابھری ہوئی چیزیں مقدم دماغ



میں پستان کی گھنڈی کی طرح پڑی ہوتی ہے۔ اور چہرہ اس بات پر مبنی کہ وہ ہوا جو قوت شامہ اور ذی الرائحہ کے درمیان پاتی جاتی ہے، وہی کیفیت رائحہ کے ساتھ متکلیف ہو کر الاقرب فالاقرب کے طور پر اس ہوائ تک پہنچ جاتی ہے جو قوت شامہ کے مجاور ہوتی ہے۔ پس قوت شامہ اس کا ادراک کر لیتی ہے اور ان کے بعض نے یہ کہا ہے کہ اس کا سبب ذی الرائحہ کے اجزاء کا جدا ہونا اور جزء جزء بن جانا کہ جن کے ساتھ ہوا کے اجزاء مخلوط ہو جاتے ہیں اور وہ اجزاء ہوائیہ شامہ تک پہنچ جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ ذرائع رائحہ کا ادراک ذی رائحہ کے فعل سے ہوتا ہے، جو وہ قوت شامہ میں کرتی ہے، ہوا میں تحلیل ہوئے بغیر اور تجزی ہوئے بغیر اور بغیر انفصال رائحہ کے۔

**شرح** | قولہ وقال بعضهم سببہ: اس قول کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض اطباء کے نزدیک مہک کے ادراک کا سبب درحقیقت مہکداد چیزوں کے اجزاء کا جدا ہو کر ہوا میں شامل ہو جانا ہے۔ پھر اس کے ہوا مخلوط کے قوت شامہ تک پہنچنے سے مہک کا ادراک قوت شامہ کرتی ہے۔

والسذوق وهو قوة في العصب المفروشة على جرم اللسان وادراكها بتوسط الرطوبة اللعابية بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذی الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى السذوق فالتفتة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذی الطعم وتكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكلیف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفية

**ترجمہ** | اور ذوق وہ قوت ہے جو زبان پر پھیلے ہوئے جرم میں رکھی ہوتی ہے زبان اس کا ادراک لعابی رطوبت کے ذریعہ کرتی ہے۔ بایں طور کہ اس کے ساتھ لطیف اجزاء ذی طعم کے اس کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں۔ پھر یہی رطوبت اجزاء لطیفہ کے ساتھ زبان کی نرم و نازک کھال میں ذائقہ تک پہنچتی ہے پس محسوس اس وقت ذی طعم ہوتی ہے۔ اور رطوبت لعابیہ اس کے لئے واسطہ ہوتی ہے۔ آسانی پیدا کرنے کے لئے اس جوہر طعام کے وصول کے لئے جو مذکورہ کیفیت کا حامل ہوتا ہے۔ محاسن ذائقہ تک، یا پھر اس طور پر کہ نفس رطوبت ہی مجاورت بالطعام کی وجہ سے طعم کی کیفیت سے متکلیف ہوتی اور



تنہا عاصہ ذائقہ تک گھس جاتی ہے تو اس کی کیفیت محسوس ہو جاتی ہے۔  
**تشریح** قولہ فالحمسوس : خلاصہ یہ ہے کہ عاصہ ذائقہ جو ہر طعام سے کیفیت طعام کا ادراک ان مرطوبات لعابہ کے ذریعہ آسانی سے کر لیتا ہے۔ اور یہ مرطوبات لعابہ جو ہر طعام کے ساتھ زبان پر پھیلے ہوئے عصبہ اور جلد میں پیوست ہو جاتی ہیں جس سے ذائقہ ادراک کر لیتا ہے۔

اللمس وهو قوة في العصب المخاط لاكثر البدن وذهب الجهمور الى انها قوة واحدة وقال كثير من المحققين ومنهم الشيخ انها اربعة الحاکمة بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة وبين الخشونة والملاسه وبين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاکمة بين الثقل والخفة

**ترجمہ**

اور لمس وہ قوت ہے جو اس پٹھ میں ودیعت ہے جو بدن کے اکثر حصہ پر مخلوط ہوتا ہے اور جمہور حکماء اس طرف گئے ہیں کہ لمس ایک ہی قوت ہے اور محققین کی کثیر جماعت نے کہا ہے جن میں سے شیخ بھی ہیں کہ یہ قوتیں چار ہیں۔ ۱۔ وہ قوت جو حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، خشونت (کھردرائی) اور ملاسہ (برابری) نرمی اور سختی کی درمیان فیصلہ کرتی ہے۔ اور بعض حکماء نے بھاری اور ہلکے کے درمیان فیصلہ کرنے والی قوت کا اضافہ کیا ہے۔

**تشریح**

قولہ وقال كثير : حاصل یہ ہے کہ چاروں قوت میں سے ایک قوت حرارت اور برودت کے درمیان حکم کرتی ہے، دوسری قوت خشکی اور تری کے درمیان حکم کرتی ہے تیسری قوت تاہموری اور برابری کے درمیان حاکم ہوتی ہے۔ اور چوتھی قوت نرمی اور سختی کا فیصلہ کرتی ہے۔ اس طرح چار کام ہیں۔ اور ان کے لئے چار ہی قوتیں بھی ہیں۔

واما التي في الباطن فهي ايضا خمس بالاستقراء، الخمس المشترك، والخيال، والوهم، والحافظة، والمتصرفه، على جميعها من المدركة مع ان المدركة منها هي الخمس المشترك والوهم فقط لان الباقي يعين على الادراك، اما الخمس المشترك ويسمى باليونانية



بنطاسیا ای لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من  
التجاويف الثلاثة التي في الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة في  
الحواس الظاهرة، فهو لاء الحواس كالجواسيس لها ولذا اسمى حسا  
مشتركا وهي غير البصر لاننا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما  
والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا ليس امرتساها الى الخط المستقيم  
والمستدير في البصر اذ البصر لا يرسم فيه الا المقابل وهو القطرة و  
النقطة فاذا امرتساها انما يكون في قوة اخرى غير البصر ترسم فيها  
صورة القطرة والنقطة وتبقى قليلا على وجه متصل الارتسامات  
البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خط واحد، واعترض عليه  
بانهم يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرسم المقابل  
الثاني قبل ان يزول المرسم الاول لقوة امرتسام الاول وسرعته  
تعقب الثاني فيكونان معاً

## ترجمہ

اور بہر حال وہ قوتیں جو باطن میں ہے وہ بھی پانچ ہیں استقرار سے۔ اول حس مشترک  
ہے، دوسرا خیال، تیسرا وہم، چوتھا حافظہ، پانچواں تصرف ہے۔ ان سب کو  
مدد کہ میں شمار کرنا باوجودیکہ مدد کہ ان میں سے صرف حس مشترک اور وہم ہیں صرف اس لئے کہ باقی قوتیں  
ادراک میں ان دونوں کی مدد کرتی ہیں۔ بہر حال حس مشترک، اس کا نام یونانی زبان میں نظام ہے یعنی  
لوح نفس، پس وہ ایسی قوت ہے جو تین تجویفوں میں اول تجويف کے مقدم حصہ میں رکھی ہوتی ہے  
جو کہ دماغ میں واقع ہے جتنی صورت حواس ظاہرہ میں چھپ جاتی ہیں، ان تمام کو یہ قبول کرتی ہے  
پس یہ حواس اس قوت کے گویا مانند جاسوس کے ہیں، اسی لئے ان کا نام حس مشترک رکھا گیا ہے  
اور یہ قوت بصر کے علاوہ دوسری قوت ہے، کیونکہ ہم بارش کے قطرے کو گرتے ہوئے خط مستقیم  
کی شکل میں شاہدہ کرتے ہیں۔ اور نقطہ کو دائرہ سمجھتے ہیں سرعت کی وجہ سے خط مستدیر کی شکل میں، اور  
حالانکہ ان دونوں کا ارتسام نہیں ہوتا، یعنی خط مستقیم اور خط مستدیر کا، بصر میں، اس لئے کہ بصر میں  
نہیں مرسم ہوتی ہے مگر وہ چیزیں جو اس کے سامنے آجائیں۔ اور اس کے مقابل یا قطرہ آتا ہے یا نقطہ  
لہذا اس وقت ان دونوں کا ارتسام دوسری قوت میں ہوتا ہے۔ بوی بصر کے علاوہ ہے جس میں صورت  
قطرہ اور نقطہ کی مرسم نہیں ہوتی۔ اور صرف ٹھوڑی دیر باقی رہتی ہے اس طریق پر ارتسامات بصریہ جو کہ  
بعد دیگرے مرسم ہو رہے ہیں۔ متصل ہو جائیں پس اس وجہ سے خط واحد شاہد ہوتا ہے۔



اور اسپر اعتراف میں وارد کیا گیا ہے کہ جائز ہے کہ مذکورہ اتصال کا ارتسام باصرہ میں واقع ہو یا اس صورت کہ مقابل ثانی مرتسم ہو جائے۔ قبل اس کے کہ اول مرتسم اس سے زائل ہو، اول ارتسام کے قوی ہونے کی وجہ سے اور ارتسام ثانی کے سرعت کے ساتھ مرتسم ہو جانے کی وجہ سے، پس ہر ایک دونوں میں سے ساتھ ہو جاتے ہیں۔

## تشریح

قولہ البقی فی الباطن: جس طرح جسم کی قوت ظاہر یہ متعدد تھیں، اسی طرح جسم کی قوت باطنیہ بھی پانچ ہیں۔ جن کو حواس خمسہ باطنیہ کہا جاتا ہے۔ اور اس کی دلیل حصر یہ ہے کہ حواس خمسہ باطنیہ یا مدرک ہوں گے، یا مدرک کے لئے معین ہوں گے۔ مدرک یا تو ایسی چیزوں کا ادراک کرے گا جن کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے ممکن ہو گا جو قوت مدرک باطنیہ حواس ظاہرہ کے واسطے سے ادراک کرتی ہے اس کو حس مشترک کہتے ہیں، یا حواس خمسہ باطنیہ حواس ظاہرہ کے واسطے سے مدرک نہ ہوں گے۔ بلکہ معانی کا ادراک کرتے ہیں اس کو وہم کہتے ہیں اور جو حواس مدرک نہیں ہیں بلکہ ادراک کے لئے معین ہیں وہ یا تو تصرف کے ذریعہ معین ہوں گے، تو اس کو قوت متصرفہ کہتے ہیں، یا حفاظت کے ذریعہ معین ہوں گے یا حواس ظاہرہ کے ذریعہ ادراک شدہ صورتوں کی حفاظت کرتے ہیں اس کو خیال کہتے ہیں یا معانی کی حفاظت کرتے ہوں گے حواس قوت کو حافظہ کہتے ہیں۔ تسبیح کے بعد یہ پانچ ہی قسم معلوم ہو سکی ہے۔ اول حس مشترک ہے حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعہ جو صورتیں حاصل ہوتی ہیں حس مشترک ان کا ادراک کرتا ہے۔ دوم خیال ہے ظاہری محسوس صورتوں کا خزانہ اور ان کا محافظ ہے۔ سوم متصرفہ ہے وہم اور حس مشترک کے مددکات کو تحلیل و ترکیب کا کام کرتی ہے۔ یعنی ان دونوں مددکات میں تصرف کرتی ہے۔ چہارم وہم ہے جو جزئی معانی کا ادراک کرتا ہے۔ یہ جزئیات حواس ظاہرہ سے مدرک نہیں ہو سکتے ہیں، پنجم حافظہ ہے۔ جن جزئیات کا وہم ادراک کرتی ہے، حافظہ انہیں جزئیات کا محافظ اور خزانہ ہے۔

قولہ اما الحس المشترك: حواس خمسہ باطنیہ کی پہلی قسم حس مشترک ہے۔ اس کو سب سے پہلے اس لئے بیان کیا گیا ہے کہ اس کو حواس خمسہ ظاہرہ سے قوی تعلق ہے اور صورت محسوسہ اس کی لوح میں مرتسم ہوتی ہیں۔

قولہ لوح النفس: کیونکہ محسوسات کی صورت اس میں آکر محفوظ ہو جاتی ہیں جس طرح تختی پر حروف کے نقش چھپ جاتے ہیں۔

قولہ نہو قوۃ: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کے سر میں ایک دماغ خالق کائنات نے پیدا فرمایا ہے۔ اس دماغ کی بناوٹ جو تدارینی خولدار ہے، ٹھوس نہیں ہے بلکہ اندر سے خالی ہے پھر اس دماغ کے تین حصے ہیں، حصہ اول مقدم دماغ، ثانی وسط دماغ اور ثالث موخر دماغ



ہے۔ یہ تینوں حصے پھر دو حصوں میں منقسم ہیں۔ مقدم دماغ میں دو حصوں میں سے پہلے حصہ میں حس مشترک ہے۔ یہ قوت جو اس حصہ ظاہرہ کی تمام قوتوں کو قبول کرتی ہے۔ قولہ اعترض علیہ : یہ اعتراف من شارح قدیم نے پیش کیا ہے۔ قولہ معا : اسی طرح صورت ثالث وغیرہ اگر منقسم ہوتی جاتی رہتی ہیں۔ تو قطرہ نازلہ خط مستقیم اور نقطہ دائرہ خط مستقیم آنکھ میں بن سکتا ہے، ایسا کوئی مستبعد نہیں۔ لہذا فلاسفہ حکما کا یہ قول قابل تسلیم نہیں ہے۔

اما الخیال فهو قوة مرتبة في موخر التجويف الاول من الدماغ عند الجبهور، وقال المحقق في شرح الاشارات وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو الاله الحس المشترك والخیال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في موخره بالخیال اخص تحفظ جميع صور المحسوسات وتمثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة الحس المشترك، فانا اذا شاهدنا صورة شمر ذهنا عن باننا ما نأثر شاهدنا مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذہول لامتنع منا الحكم بانها هي التي شاهدنا قبل ذلك،

ترجمہ

اور پھر حال خیال تو وہ ایسی قوت ہے جو دماغ کی تجویف اول کے موخر حصہ میں رکھی ہوئی ہے جبہور کے نزدیک، اور محقق نصیر الدین طوسی نے شرح اشارات میں کہا ہے کہ گویا روح جو مقدم دماغ کے باطن میں پھیلی ہوئی ہے وہی خیال حس مشترک کے لئے آلہ ہے۔ لیکن جو اس بطن کے مقدم میں ہے وہ حس مشترک سے خاص ہے اور جو اس کے موخر میں ہے وہ خیال سے اخص ہے۔ اور محسوسات کی تمام صورتوں کی حفاظت کرتا ہے۔ اور غائب ہونے کے وقت ان کی مثل بننا کر پیش کرتا ہے اور وہی حس مشترک کا خزانہ ہے۔ اس لئے کہ جب ہم کسی کی صورت کا مشاہدہ کرتے ہیں، پھر ایک زمانہ تک اس سے ہم غافل رہے پھر ہم نے اس کو دوسری بار مشاہدہ کیا۔ تو اس پر حکم دیتے ہیں کہ یہ وہی صورت ہے جس کو ہم نے اس سے پہلے مشاہدہ کیا ہے پس یہ صورت ہمارے اندر زمانہ ذہول میں محفوظ نہ ہوتی تو ہماری طرف سے یہ حکم لگانا کہ یہ وہی ہے جس کا ہم نے پہلے مشاہدہ کیا ہے، محال ہوتا۔



تو کہ عند الجمہوری : دماغ کے اول حصہ کا نام مقدم دماغ ہے اس کے دو حصے ہیں۔ اول تجویف۔ - - - - - موخر تجویف، تو اول تجویف میں حس مشترک

قولہ مافی موحرہ : قوت ایک ہی ہے مقام کے لحاظ سے خصوصیت پیدا ہو گئی ہے اور مجہوز نے دونوں قوتوں کو ایک دوسرے کے غیر بتایا ہے ۔

قوله جميع صور المحسوسات: جو قس مشترک میں اگر مرسم ہو جاتی ہے۔

قولہ زمانات الذہول : وہ زمانہ کہ ہم اس صورت کو بھول چکے ہیں اور جس مشترک سے اس کی صورت زائل ہو چکی ہے۔

قوله قبل ذلك : لہذا دوسری مرتبہ چیز کو دیکھ کر فیصلہ کرنے کی یہ وہی صورت ہے اس کی دلیل ہے کہ صورت محفوظ فی الجہاں تھی

وقيل هذه الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الحفظ لها في بعض الاشياء الغائبة عنا ويكون الاختلاف بين حالتها في الذهول والنسيان بهلكة الاتصال بها وعدمها، واعترض عليه بان الغائب المحفوظ للصورة اما ان يكون جوهر امفارقا او قوة جسمانية والاول باطل لان المفارق لا يترسم فيه الصورة الجزئية المتكيفة بالعوارض المادية وكذا الثاني لانه لو امكن ان تدرك شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال لا يمكن ان يبصر شخص ويسمع بباصرة الغير وسامعته و بطلان ذلك لا يخفى على احد،

تَرْجُمَہ

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ ملازمہ۔۔ ممنوع غیر مسلم ہے۔ کیونکہ جائز ہے کہ اس کی

حفاظت بعض ان چیزوں میں جو ہم سے غائب ہیں۔ اور اختلاف حالت ذہنوں

اور شیان کے درمیان ملکہ کیوجہ سے ہوتا ہے۔ ان اشیا کے ساتھ ملکہ اتصال سے حاصل ہوتا ہے

اور اس کے عدم ہے۔

اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ چیز جو غائب اور صورتوں کی محافظ ہے یا وہ مفارق ہوگی یا کوئی

نہمانی قوت ہوگی۔ اول باطل ہے۔ کیونکہ مفارق کے اندر ایسی صورتیں جو جزئی ہوں اور خوار من مادیہ

کے ساتھ متصف ہوں، مرتسم نہیں ہوا کرتیں۔ ایسے ہی صورت ثانی بھی باطل ہے کیونکہ اگر یہ ممکن ہوتا



کہ ایسی قوت کے ذریعہ جو جسمانی ہو اور ہم سے غائب ہو اتصال کی وجہ سے اس کا ادراک کرنا اگر ممکن ہو تو یہ بھی ممکن ہوتا کہ ایک شخص دوسرے کے کان سے سنے اور دوسرے کی آنکھ سے دیکھے۔ اور اس کا باطل ہونا کسی پر مخفی نہیں ہے۔

تشریح قولہ الملاذمتہ: یعنی یہ حکم لگانا کہ اگر خیال میں صورت محفوظ نہ ہوتی تو حکم لگانا مستح ہوتا، ہمیں تسلیم نہیں۔

قولہ لا ترسم: اس وجہ سے کہ ان کا ادراک آلات جسمانیہ کے لئے مشروط اور مخصوص ہے اور جو اہر مفارقہ میں آلات جسمانیہ نہیں پائے جاتے اس لئے مورد جزئیہ متصف بالعوارض المادیہ جو اہر مجرہ میں نہیں پائے جاسکتے۔

قولہ اکن الثانی: یعنی مورد محسوسات جزئیہ مادیہ کا ادراک نفس فلکی کے ذریعہ باطل ہے۔  
قولہ لا یخفی: کوئی شخص بھی اس پر قادر نہیں کہ دوسرے کے کانوں سے سن سکے یا دوسرے کی نگاہوں سے اس کو کوئی چیز نظر آجائے۔

اقول فیہ بحث لانہ لا یلزم من کون الغائب الخافظ للصورۃ قوۃ جسمانیۃ امکان ان تدسرت شیئاً بالقوۃ الجسمانیۃ الغائبة عنا بالاتصال حتی یلزم امکان ان یبصر شخص ولیمع بباصرة الغیر وسامعتہ بل اللانہام منه هو امکان ان تدسرت شیئاً اسما تسمی فی جسمانیۃ غائبة عنا بالاتصال کالقوی الحالۃ فی الاجرام السماویۃ وهذا غیر ظاہر البطلان؛

ترجمہ

میں کہوں گا کہ اس اعتراض میں بحث ہے کیونکہ کسی غائب قوت کے قوت جسمانی ہونے سے اس بات کا امکان لازم نہیں آجاتا کہ اس قوت جسمانی کے ذریعہ شے کا ادراک کر لیں جو ہم سے غائب ہے اتصال کی وجہ سے تاکہ ممکن ہو تا یہ اس کا لازم آئے کہ ایک شخص دیکھے اور سنے دوسرے کی آنکھ اور اس کے کان سے۔ بلکہ اس سے جو لازم آتا ہے وہ اس بات کا امکان ہے کہ ہم کسی ایسی چیز کا ادراک کریں جو ایسی قوت جسمانی میں ہو کہ وہ قوت ہم سے غائب ہو کسی اتصال کی وجہ سے۔ جیسے وہ قوی جو اجرام سماویہ میں حلول کئے ہوئے ہوتے ہیں اور یہ ظاہر البطلان نہیں ہے۔

تشریح قولہ فیہ بحث: یہ مذکورہ اعتراض کا جواب (ملکہ رد) ہے۔ سابق میں یہ گہاگی ہے کہ محسوس صورتوں کی حفاظت کرنے والی اگر کوئی خارجی قوت ہو تو اس کی



دو صورت ہے۔ اول یہ کہ یہ محافظ کوئی جسمانی قوت ہو اور جسم سے خارج ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قوت جسمانیہ خارجہ سے صورتوں کا ادراک بھی ہو پس کسی شخص کا دوسرے کی قوت سے دیکھنا یا سننا لازم نہیں آئے گا۔ بلکہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ قوت جسمانیہ خارجہ میں صورتیں محفوظہ کا ادراک قوت جسمانیہ کے ساتھ اتصال کی وجہ سے ممکن ہے اور کسی قوت جسمانیہ خارجہ میں صورتیں محفوظہ کا اتصال کی وجہ سے ادراک ہو جانا ظاہر البطلان نہیں ہے۔

مثال کے طور پر اجرام فلکیہ میں جو قوتیں حال ہیں۔ ان میں صورتیں مرتسم ہو جائیں تو اگر کوئی شخص قوتی فلکیہ کے ساتھ تعلق کی وجہ سے ان صورتوں کا ادراک کرے تو یہ ممکن نہیں ہے۔ جب کہ بہت سے حکماء کا یہ قول ہے کہ عقل عاشر عقولات کے لئے عقل کا خزانہ ہے جبکہ عقل عاشر نفس ناطقہ سے خارج اور الگ ایک چیز ہے۔

خلاصہ بحث کا یہ ہے کہ صورتہ محسوس کے لئے اگر قوت خیالیہ کے بجائے خزانہ کسی ایسی قوت جسمانیہ کو تسلیم کر لیا جائے جو ہم سے خارج اور جدا ہو تو دوسرے کی آنکھ سے دیکھنا لازم نہیں آئے گا۔ زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ اگر قوت خارجہ میں اگر کوئی صورت مرتسم ہو تو اگر علاقہ اتصال موجود ہے تو ہم اس صورت کا ادراک کر سکتے ہیں اور یہ ظاہر البطلان نہیں ہے لہذا اس دلیل سے قوت خیالیہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ اس کے بعد اب کتاب سے تطبیق کر لیں۔

وقد يقال الذی يدل على وجود هذه القوة ان القبول غير الحفظ ولهمذا  
يوجد احد هادون الاخر كما في الماء فانه يقبل ولا يحفظ والقوة الواحدة  
لا يصدر عنه الافعل واحد فيستحيل ان تكون القوة الواحدة قابلة  
وحافظة معا فالقابلة وهي الحس المشترك غير الحافظة وهي الخيال  
وفيه نظر لان الحفظ مسبق بالقبول ومشر وط به من وسرة فقد  
اجتمعا في قوة واحدة سميت بها بالخيال على ان القبول والادراك من  
قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ في شئ واحد لا يقدم  
في قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ،

ترجمہ

(قوت جسمانیہ غائبہ کی مثال میں) بعض نے کہا ہے کہ وہ چیز جو اس قوت کے وجود پر دلالت کرتی ہے وہ شے کا قبول کرنا غیر محفوظ چیز کو اس لئے دونوں میں سے ایک پائی جاتی ہے اور دوسری نہیں پائی جاتی۔ جیسے پانی میں کیونکہ وہ قبول کرتا ہے مگر محفوظ نہیں رکھتا۔



سکتا۔ اور ہر ایک قوت سے ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے۔ لہذا محال ہے کہ ایک ہی قوت قابلہ بھی ہو اور حافظہ بھی ایک ہی ساتھ۔ پس قابلہ وہ حس مشترک غیر حافظہ ہے۔ اور وہ خیال ہے۔

اور اس میں التزامن ہے۔ اسلئے کہ شی کی حفاظت قبول کرنے کے بعد ہوتی ہے اور اسی کے ساتھ مشروط بھی ہے۔ پس دونوں چیزیں ایک قوت میں جمع ہیں جس کا نام تم نے خیال رکھا ہے علاوہ اسکے کہ بے شک قبول کرنا اور ادراک کرنا انفعال کے قبیل سے ہے، نہ کہ از قبیل فعل، لہذا کسی ایک چیز میں قبول اور حفظ کا جمع ہونا مخالف نہیں ہے ان کے قول الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد کے۔

**شرح** قولہ وقد یقال: یہ شرح قدیم کی عبارت ہے جس کو شارح اس جگہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔

قولہ دون الفعل: جس میں فعل کی تاثیر پائی جاتی ہے

اما الوهم فهو قوة مرتبة في الدماغ كله لكن الاخص بها هو اخر التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعاني هي ما لا يدرك بالحواس الظاهرة الجزئية الموجودة في المحسوسات كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب مهرب عنه والولد معطوف عليه،

**ترجمہ** بہر حال وہم پس وہ ایک ایسی قوت ہے جو پورے دماغ میں مرتب ہے مگر اس کے لئے زیادہ خصوصیت وسط دماغ آخری جون ہے، جو معانی کا ادراک کرتی ہے جو کہ حواس ظاہرہ سے ادراک نہیں کئے جاسکتے ان جزئی معانی کا جو کہ محسوسات میں موجود ہوتے۔ جیسے وہ قوت جو مجری میں حاکمہ ہوتی ہے کہ بھیڑ یا بھاگنے کی چیز ہے۔ اور بچہ ہربانی کے لئے جانے کی چیز ہے۔  
**شرح** قولہ الاخص بها: قوت و اہمہ گو پورے دماغ میں پھیلی ہوئی ہے مگر مخصوص مکان اس کا اوسط دماغ کی آخری تجویف کا حصہ ہے۔

واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية، واما المتصرفة فهي قوة مرتبة في البطن ای التجويف الاوسط من الدماغ وسلطانها في الجزء الاول من ذلك التجويف من شأنها تركيب بعض ما في الخيال او الحافظة من



الصور والمعانی مع بعض وتفصیلہ عنہ، وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدارس كاته يضم بعضها الى بعض او فصله عنہ سمیت مفكرة واذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سمیت متخیلة،

## ترجمہ

اور بہر حال قوت حافظہ تو وہ ایسی قوت ہے جو آخری دماغ کے اول تجویف میں مرتب ہے جن چیز کا ادراک قوت وہمہ کرتی ہے معانی جزئیہ میں سے، یہ قوت اس کی حفاظت کرتی ہے معانی جزئیہ غیر محسوسہ موجود فی المحسوسات کو اور وہ قوت حافظہ قوت وہمہ کا خزانہ ہے۔ اور بہر حال قوت متصرفہ تو وہ ایسی قوت ہے کہ جو بطن میں ترتیب دی ہوئی ہے یا دماغ کے تجویف اوسط میں اور اس کا غلبہ اس تجویف کے جز اول میں ہوتا ہے اس کا کام یہ ہے کہ بعض وہ چیزیں جو خیال میں، یا حافظہ میں موجود ہیں، صور معانی میں سے ان میں بعض کو بعض سے مرکب کرے اور اس سے جدا کرے۔ اور اس قوت کو جب عقل اپنی مددکات میں استعمال کرتی ہے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا کر یا اس کو دوسری سے جدا کر کے، تو اس کا نام مفکرہ رکھا جاتا ہے۔ اہمجب اسکو وہم مطلقا محسوسات میں استعمال کرتا ہے تو اس کا نام متخیلہ رکھا جاتا ہے۔

## تشریح

قوله الاخر من الدماغ: دماغ کے تین حصوں میں سے آخری حصہ کے دو حصے ہیں۔ اول حصہ تجویف اول، پہلا حصہ کو تجویف ثانی یا تجویف آخر کہتے ہیں تو تجویف حافظہ کا مستقر ہے۔

قوله تحفظ ما تدراکہ: حاصل یہ ہے کہ قوت حافظہ کا فعل قوت وہمہ کے ادراک کردہ معانی جزئیہ غیر محسوسہ جو محسوسات سے حاصل ہوتے ہیں، حافظہ اس کی حفاظت کرتی ہے۔  
قوله دمی خزائن القوة الوهمية: قوت وہمہ ان کو حاصل کرتی ہے اور ادراک کرتی ہے حافظہ اس کو جمع کرتی رہتی ہے اور بوقت ضرورت وہمہ کو پیش کرتی ہے۔  
قوله فی البطن: تجویف اوسط کے بطن میں ہونے کی مصلحت یہ ہے کہ جس مشترک سے تو صورتوں کو اخذ کرتی ہے اور وہم سے معانی جزئیہ کو حاصل کرتی جائے۔

قوله وسلطانها: دماغ کے بطن اوسط میں قوت متصرفہ کا غلبہ اور تسلط ہے۔  
قوله من شائتہ: اور قوت متصرفہ کے وجود کی دلیل یہاں پر بیان کی جاتی ہے۔  
قوله ادا الحافظة: قوت خیالیہ میں تو صورتیں ہوتی ہیں اور قوت حافظہ میں معانی ہوتے ہیں۔  
قوله تفصیلہ: دوسرا کام اس قوت متصرفہ کا یہ ہے کہ یہ صورت خیالیہ اور معانی جو قوت حافظہ میں ہوتے ہیں ان میں سے ایک کو دوسرے سے جدا کرتی ہے۔ لہذا جب بعض صورت کو



بعض دوسری صورتوں کے ساتھ، یا بعض معانی کو بعض معانی کے ساتھ، یا معانی کو صورتوں کے ساتھ ملائی اور جدا کرتی ہے۔ تو یہ کوئی نہ کوئی قوت ضرور ہوگی۔ اسی قوت کا نام قوت متصرفہ ہے۔ تو ایک ہی بیان سے اس قوت کا وجود بھی ثابت ہو گیا اور اسی سے اس قوت کا فعل بھی معلوم ہو گیا۔  
 قولہ متخیلة: کیونکہ وہ امور خیالیہ میں تصرف کرتی ہے۔

فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها، اجيب بان القوى الباطنة كالمرآيا المتقابلة فينعكس الى كل منهما ما امرتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدارس كاتها بل لها تسلط على مدارس كات العاقلة فتنازعها وتحكم عليها بخلاف احكامها

ترجمہ

پس اگر کہا جائے کہ ان کو وہم صورت محسوسات میں کیونکہ استعمال کرے گا۔ اس وجہ سے کہ وہ ان کا مدرك نہیں ہے۔ تو جواب دیا جائے گا کہ قوی باطنی ان آئینوں کی طرح ہیں جو ایک دوسرے کے مقابل رکھے ہوں۔ پس دونوں میں سے ہر ایک آئینہ میں وہ صورت مرتسم ہوتی ہے جو دوسرے میں مرتسم ہوتی ہے اور قوت وہم ان قوتوں میں سب کی سردار ہے لہذا ان قوتوں کی مدرکات میں اس کو تصرف کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ بلکہ قوت وہم کو قوت عاقلہ کی مدرکات پر تسلط اور غلبہ حاصل ہے پس یہ اس سے نزاع کرتی ہے اور اس کے احکام کے برخلاف حکم عائد کرتی ہے۔

شرح

قولہ فان قيل: حاصل یہ ہے کہ کسی چیز کا استعمال اس وقت ممکن ہوتا ہے جبکہ وہ شے ادراک کی صلاحیت رکھتی ہو۔ حالانکہ وہم ان کی ادراک کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا۔ لہذا اس وقت کا استعمال صور محسوسہ میں کیسے ہو سکتا ہے۔

قولہ اجیب: اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب خارج میں کسی جگہ جب آئینے ایک دوسرے کے آمنے سامنے دیوار پر لگے ہوئے ہوں تو کسی ایک آئینے کی طرف جب ہم رخ کر کے کھڑے ہوں گے تو سامنے کے آئینے میں آپ کو بے شمار آئینے اور آپ کی صورتیں یکے بعد دیگرے آئینے میں نظر آئیں گی۔ ایسے ہی ان قوتی باطنہ کا حال ہے کہ یہ آمنے سامنے خارج میں رکھے ہوئے آئینوں کی طرح ایک دوسرے کا عکس قبول کرتے اور منعکس ہوتے رہتے ہیں

قولہ بخلاف احکامها: مثلاً ایک شخص میت سے خائف ہو۔ تو قوت عاقلہ یہ حکم کرتی ہے کہ



یہ تو مردہ ہے اور مردہ مجاد ہوتا ہے لہذا یہ تو مجاد ہے۔ جیسے پتھر۔ لہذا یہ کوئی چیز نہیں جس سے قوت کیا جائے، اس لئے اس سے خوفزدہ نہ ہونا چاہئے۔ اس کے برخلاف قوت واپمہ، قوت عاقلہ سے نزاع کرتی ہے اور اس پر حکم کرتی ہے اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ شخص اسی میت سے خوفزدہ ہو جاتا ہے۔

اما القوة المحركة فتقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة وتسمى شوقية فهي القوة التي اذا راى تسمت في الخيال صورة مطلوبة او مهربوبة عنهما حملت اى تلك القوة الفاعلة على التحريك اى تحريك الاعضاء و الباعثة ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة سواء كانت ضارة في نفس الامر او نافعة طلبا لحصول اللذة وتسمى قوة شهوانية لان حملها هذا تابع للشوق الى تحصيل الملائم المسمى شهوة، وان حملت الباعثة الفاعلة على تحريك يدفع به الشئ المتخيل سواء كان ضارا في نفس الامر او مفيدا طلبا للغلبة تسمى قوة غضبية لا بتناء هذا الحمل على الشوق الى دفع المنافر المسمى غضبا واما الفاعلة فهي التي تعد العضلات لقبضها وبسطها وتشنجها وارتخائها للتحريك

## ترجمہ

بہر حال قوت محرکہ تو وہ منقسم ہوتی ہے باعثہ اور فاعلہ میں، اور باعثہ کا دوسرا نام خوقیہ بھی ہے پس یہ وہ قوت ہے کہ خیال میں مطلوبہ صورت مرتسم ہوتی ہے یا مہروب عنہا ہے۔ یہ قوت آمادہ کرتی ہے۔ یعنی یہ قوت باعثہ قوت فاعلہ کو تحریک پر یعنی اعضاء کی تحریک پر، اور وہ یعنی باعثہ اگر ایسی تحریک پر آمادہ کرتی ہے جس سے اشیاء متخیلہ باطل ہو جائیں، برابر ہے کہ نفس الامر میں وہ نقصان دینے والی ہو یا فتنہ، لذت کو حاصل کرنے کے لئے، تو اس قوت کا نام شہوانیہ رکھا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا اس پر آمادہ کرنا شوق کے تابع ہے مناسب چیز کو حاصل کرنے کے لئے، جس کا نام شہوت رکھا جاتا ہے اور اگر قوت باعثہ فاعلہ کو ایسی تحریک پر آمادہ کرے جس سے شئی متخیلہ کو دفع کیا جائے۔ برابر ہے کہ وہ نفس الامر میں نقصان دینے والی ہو یا فائدہ، غلبہ حاصل کرنے کے لئے تو اس کا نام غضبیہ رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ حمل شئی منافر کے دفع کرنے کے شوق پر مبنی ہے جس کا نام غضب ہے اور بہر حال فاعلہ تو یہ وہ قوت ہے جو عضلات کو قبض، بسط، تشنج اور رخا کی وجہ سے تحریک کا ذریعہ بنتی ہے۔



## تشریح

قوله اذا امرتسم: جب خیال میں کوئی ایسی چیز اور صورت چھپ جاتی ہے جو خیال کی مطلوب اور پسندیدہ ہے یا ایسی صورت مرسم ہوتی ہے کہ خیال سے بھاگتا ہے تو قوت شوقیہ اس چیز سے دور کرنے کے لئے اعضاء بدن کو حرکت کرنے اور نکلنے پر آمادہ کرتی ہے۔  
قوله الحصول اللذة: آمادہ کرنے والی قوت باعث ہے اور آمادہ کرنے کا سبب مناسب طبیعت کا حصول ہے۔

قوله طلب الغلبة: اس تحریک پر آمادہ کرنے کی بنیاد شوق پر ہوتی ہے تاکہ قابل نفرت چیز کو دفع کیا جائے جس کا نام غضب ہے۔  
قوله اما الفاعلة: تحریک کا اسلی مباشر ہی قوت فاعلہ ہے۔

فصل  
في الانسان

وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية والجزئيات المجردة ويفعل الافعال الفكرية والحدسية فلها باعتبار ما يخصها من الآثار قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصدقات اي الامور التصويرية والتصدقات وتسمى تلك القوة العقل النظرية والقوة النظرية وقوة عاملة تحرك بدون الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالحدس وبالتجربة على مقتضى اسرار واعتقادات تخصها اي تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية،

## فصل

## الناس کے بیان میں

اور وہ نفس ناطقہ کے ساتھ خاص ہے۔ اور نفس ناطقہ جسم طبعی کا اول کمال ہے، آتی ہے اس وجہ سے کہ وہ امور کلیہ کا ادراک کرتا ہے اور جزئیات مجرودہ کا بھی۔ اور فکری افعال انجام دیتا ہے۔



اور حدسیہ کو بھی، پس اس نفس ناطقہ کے لئے اس اعتبار سے کہ اس کے خاص آثار ہیں، ایک قوت عاقلہ ہے جس کی وجہ سے نفس ناطقہ تصورات و تصدیقات، یعنی امور تصور یہ اور تصدیقیہ کا ادراک کرتی ہے اور اس قوت کا نام عقلی نظری اور قوی نظری نام رکھا جاتا ہے، اور قوت عالمہ بغیر انسان کے افعال جزئیہ کی طرف فکر کے ذریعہ یا حدس یا تجربہ کی وجہ سے رائے اور اعتقادات کے مقتضی کے مطابق ایسی آثار و افعال کے ساتھ خاص ہیں، اس قوت کا نام قوت علم اور قوی عملیہ رکھا جاتا ہے

## تشریح

قوله فص في الانسان : سابقه فصول میں جمادات، نباتات، حیوانات، موالید ثلثہ کا بیان تھا۔ اور چونکہ انسان اشرف المخلوقات ہے اس اہمیت کی بنا پر انسان کو مستقل علاحدہ فصل میں بیان کرتے ہیں۔

علامہ شیرازی نے لکھا ہے کہ موالید سے مرکب شدہ مرکب تام کا مزاج جتنا حد اعتدال کے قریب ہو گا، مبداء فیاض سے اسی قدر اشرف و اعلیٰ صورت نوعیہ کا فیضان ہو گا۔ اور اسی قدر زائد آثار اور احوال صادر ہوں گے۔ موالید ثلثہ میں سب سے زیادہ معتدل مزاج انسان کا ہوتا ہے۔ اسی سے انسان کی صورت نوعیہ سے صورت حیوانیہ اور صورت نباتیہ کے افعال بھی صادر ہوتے ہیں۔ نیز افعال فکریہ، کلیات اور جزئیات کا ادراک کا صدور بھی اس کی صورت نوعیہ سے ہوتا ہے۔ البتہ صورت نوعیہ انسانیہ کو نفس ناطقہ بھی کہا جاتا ہے۔

قوله مختص : دوسرے مرکبات تانہ نبات و حیوان میں یہ قوت یعنی نفس ناطقہ نہیں پائی جاتی۔ قوله الافعال الفکرية : اس سے وہ افعال مراد ہیں جو فکر کی جانب منسوب ہیں۔ اور فکر نام ہے امور معلوم کو ترتیب دینے کا تاکہ یہ ترتیب بپہل تک پہنچادے یعنی امور نامعلومہ حاصل ہوں، اور افعال حدسیہ وہ افعال ہیں جو حدس کی طرف منسوب ہیں۔ اور حدس ایک ملکہ ہے جو تجربہ حاصل ہو جانے کے بعد انسان، مبادیات سے بہت تیزی کے ساتھ مطالب مقصودہ تک منتقل ہو جاتا ہے۔

قوله تدبر : بھا : یعنی نفس ناطقہ اس قوت عاقلہ کے ذریعہ امور تصور یہ اور تصدیقیہ خواہ نظری ہوں یا بدیہی ان سب کا ادراک کرتی ہے۔

قوله بدون الانسان : حرکت دینے سے مراد یہ ہے کہ قوت تحرکیہ اور آلات عملیہ افعال جزئیہ کے لئے استعمال کرتی ہے۔

قوله الافعال الجزئية : یعنی وہ افعال کسی ایک جزئی کے ساتھ خاص ہوں۔  
قوله تخصها : اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں قوت عالمہ کا فعل بیان کیا گیا ہے کہ قوت



21  
2

عالم بدن انسانی کو حرکت دیتی ہے ان افعال کو انجام دینے کے لئے جو افعال جزئی خاص ہیں۔ خود و فکر اور تجربہ کے نتیجہ میں یہ افعال جزئیہ رائے اور اعتقاد مخصوص کے تقاضے کے مطابق حرکت دیتی ہے اور اس قوت عالم کا ایک نام العقل العلی ہے اور اس کا دوسرا نام القوۃ العلیہ ہے۔

والنفس باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اس بع المرتبة الاولى ان تكون خالية عن جميع المعقولات ای التي يكون تعقلها بالانطباع فان النفس لا تخلو عن العلم الحضوری بنفسها بل هي مستعدة لها وهي ای هذه المرتبة العقل الهيولانی، واكثر اطلاقه على النفس في هذه المرتبة وكذا الحال في سائر المراتب، والمرتبة الثانية ان تحصل لها المعقولات البدیہية بسبب احساس الجزئیات والتمسك بها بدينها من المشاركات والبيانات فان النفس اذا احست بجزئیات كثيرة وارتست صورها في الاتهام الجسمانية ولاحظت نسبت بعضها الى بعض استعدادات لان تفيض عليها من المبدء صور کلیة واحكام فيما بينها بالضمورة

ترجمہ

در قوت عاقلہ کے اعتبار سے نفس کے ۔۔ چار مراتب ہیں۔ مرتبہ اولی

یہ ہے کہ وہ تمام معقولات سے خالی ہو وہ معقولات جن کا تعقل انطباع کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ نفس علم حضوری سے فی نفسہ خالی نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کی استعداد رکھتا ہے اور مرتبہ عقل ہیولانی کا ہوتا ہے اور زیادہ تر اس کا اطلاق اس مرتبہ میں نفس پر ہوتا ہے۔ یہی حال تمام ہی مراتب میں ہے۔

اور دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ اس کو معقولات بدیہیہ حاصل ہوں، جزئیات کے احساس کے اعتبار سے اور آگاہ ہونے کے اعتبار سے کہ ان کے درمیان مشارکت ہے یا مباہنت ہے۔ اس لئے کہ نفس جب کثیر جزئیات محسوس کر لیتا ہے اور ان کی صورتیں ان کے آلات جسمانیہ میں مرتب ہو جاتی ہیں اور دہم کی مدد سے ان میں سے بعض کی نسبت کا بعض دوسرے کے ساتھ لحاظ کرتی ہے تو مستعد ہو جاتی ہے۔ کہ اس میں مبدیہ فیاض کی طرف سے صور کلیہ اور احکام کا جو ان کے مابین پائے جاتے ہیں، فیضان ہو۔

قولہ بالانطباع: چیزوں کی صورتوں کا ذہن میں نقش ہو جانا اور ان کا ذہن میں موجود ہونا انطباع ہے۔

تشریح



قوله العقل الهيولاني : یعنی اس مرتبہ کا نام عقل ہیولانی ہے  
 قوله واكثر اطلاقه : یعنی عقل ہیولانی کا نام زیادہ تر نفس ہے ۔  
 قوله وكذا الحال : بقیہ تینوں مراتب کا بھی یہی حال ہے کہ اکثر اطلاق نفس ہی پر کیا جاتا ہے ۔  
 قوله والتنبه : یعنی اس مرتبہ میں نفس جزئیات کو بذریعہ حس معلوم کر لیتا ہے اور اس بات پر اسی  
 احساس کے ذریعہ کلیات مشترکہ اور کلیات متباہتہ سے آگاہی حاصل ہو جاتی ہے ۔  
 قوله لاحظت : نفس میں جزئیات کے ایک دوسرے سے تعلق کو معلوم کرنے : مربوط کرنے  
 کا کام توت و امہ یعنی وہم کی مدد سے انجام پاتا ہے  
 قوله لان تقيض : فلاسفہ مبدر فیاض سے اپنے زعم باطل کی بنا پر عقل فعال مراد لیتے ہیں اور  
 ان کی نظر خالق کائنات تک نہیں پہنچتی۔ جب کہ واقعہ یہ ہے کہ فیضان باری تعالیٰ کی طرف سے  
 ہوا کرتا ہے ۔

وتستعد استعداد اقربا لان تنتقل من البدیهیات الى النظریات بالفکر  
 او الحدس وهی العقل بالبلذکة، قيل لها حصل لها من ملكة  
 الانتقال الى النظریات وفيه نظر، اذ ليس في هذه البتة الاستعداد  
 الانتقال فالمراد بالبلذکة ههنا اماما يقابل الحال ای کیفیة الراسمخ  
 لان استعداد الانتقال الى النظریات را سمخ في هذه المرتبة وما  
 يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على  
 قربة كما سمي العقل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قربة من  
 الفعل جدا،

ترجمہ

اور مستعد ہوتا ہے استعداد قریب کے لحاظ سے، تاکہ وہ بدیهیات سے  
 نظریات کی طرف منتقل ہو، فکر یا حدس کے ذریعہ، اور عقل بالملکہ ہے  
 اور کیا گیا ہے کہ جب کہ اس کو نظریات کی طرف انتقال کرنے کا ملکہ حاصل ہو جائے۔ اور اس میں نظر ہے  
 اس لئے کہ اس مرتبہ میں نہیں ہے مگر انتقال کرنے کی استعداد۔ پس یہاں پر ملکہ سے مراد یا تو وہ ہے جو عقل  
 کے مقابل ہے، یعنی کیفیت را سمخ۔ اس وجہ سے کہ نظریات کی طرف انتقال کی استعداد اس مرتبہ میں  
 را سمخ ہو جائے گی یا مراد وہ ہے جو عدم کے مقابل ہے۔ گویا نفس کے لئے اس مرتبہ میں ان کی طرف  
 انتقال کا وجود حاصل ہوا۔ اس بنا پر کہ وہ اس کے قریب ہے جس طرح عقل بالفعل کا نام عقل



## شرح

بالفعل رکھا گیا ہے۔ باوجودیکہ وہ بالقوہ ہے۔ اس لئے کہ اس قوت فعل کے بہت ہی قریب ہے۔  
 قولہ ہی الملکۃ بالفعل: حاصل بحث یہ ہے کہ نفس ناطقہ کا قوت عاقلہ کے  
 اعتبار سے دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ اس کو معقولات بدیہیہ بالفعل حاصل ہوں۔  
 اور بدیہیات سے نظریات کی جانب استعداد قریب ہو۔ اس کو عقل بالملکہ کہتے ہیں۔ صورت حال یہ  
 ہے کہ نفس ناطقہ جب عقل ہولانی سے منتقل ہوتا ہے۔ اور کثیر تعداد میں جزئیات کا ادراک کر لیتا ہے  
 تو جزئیات کی یہ بے شمار صورتیں آلات جسمانیہ یعنی حواس خمسہ باطنہ میں مرتب ہو جاتی ہیں۔ نفس ان  
 جزئیات میں بعض کی نسبت دوسرے بعض کی طرف جو پائی جاتی ہے اس نسبت کا لحاظ بھی کر لیتا ہے  
 تو نفس کو اس بات کی آگاہی اور تنبیہ حاصل ہو جاتی ہے کہ ان میں ماہ الاشتراک کون ہے اور ماہ  
 الامتیاز کون ہے۔ اور ماہ الاشتراک اور ماہ الامتیاز کلیات بدیہیہ ہیں اس طرح پر نفس کو کلیات  
 بدیہیہ کا بالفعل ادراک حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اس کی وجہ سے نفس میں بدیہیات سے نظریات  
 کی طرف انتقال کرنے کی استعداد اور صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے  
 پھر کبھی یہ انتقال تدریجی طور پر ہوا کرتا ہے تو نظر و فکر میں ہوتا ہے۔ اور کبھی انتقال دفعۃً ہو جاتا  
 کرتا ہے۔ یہ ملکہ درحقیقت مہارت اور تجربہ کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اسی کو مصنف حدس یا تجربہ  
 سے تعبیر کیا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ مرتبہ ثانیہ میں معلومات تصور یہ اور معلومات بدیہیہ سے انتقال کی استعداد پیدا  
 ہو جاتی ہے۔ تصورات و تصدیقات نامعلومہ مجہولہ کی جانب۔

قولہ قیل: شارح اس جگہ شارح تریزبانی کا ایک اعتراض نقل کرتے ہیں۔  
 قولہ اذلیس: اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ انتقال کا ملکہ بھی پیدا ہو جائے۔ اس لئے کہ کسی کام  
 کی استعداد پیدا ہو جانا اور چیز ہے۔ اور اس کا ملکہ پیدا ہونا دوسری چیز ہے  
 قولہ بناء علی قوبہ: اور قرب شے کو عین شے کا حکم دیدیا جاتا ہے۔

قولہ فالمواد: شارح یہاں پر عقل بالملکہ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ جب نفس کی کیفیت راسخ  
 ہو جائے اس طرح پر کہ پھر وہ کیفیت زائل نہ ہو۔ تو اس کیفیت راسخ کو ملکہ کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہ کیفیت  
 زوال پذیر ہو یعنی نفس میں حاصل ہو پھر زائل ہو جائے۔ اس کیفیت کا نام حال ہے۔ لہذا ملکہ حال  
 کے مقابل ہے اور کیفیت راسخ پر بولا جاتا ہے۔

دوسرا اطلاق ملکہ کا یہ ہے کہ ملکہ عدم کے مقابل وجود پر بولا جاتا ہے۔ لہذا اگر عقل بالملکہ میں ملکہ  
 سے مراد کیفیت راسخ ہے تو ملکہ کی نسبت استعداد انتقال الی الجہول کی طرف اس کا اطلاق حقیقی  
 ہوگا۔ اس لئے کہ اس مرتبہ میں انتقال کی استعداد راسخ ہوتی ہے۔



اور اگر ملکہ سے مراد وجود سے تو اس کی نسبت انتقال الی الجہول کی طرف ہوگی اور اسکا اطلاق مجازاً ہوگا۔ اس لئے کہ جہول کی طرف انتقال اگرچہ بالفعل نہیں ہوتا۔ مگر چونکہ انتقال کی استعداد قریب ہوتی ہے۔ لہذا گویا بالفعل حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ قریب شے کو کبھی کبھی عین شے کا حکم دیدیا جاتا ہے۔

والمرتبۃ الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تطلعتها بالفعل بل صارت مخزونة عند صاحبها بحيث تستخلصها متى شاءت بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى تحصل لها ملكة تقوى بها على ذلك الاستحضار وهو العقل بالفعل وقال صاحب اعماكمات عندى انه لا اعتبار له بكملة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار كافية فيه فاذا حضرت المعقولات وذهلت عنها فهي قادرة على استحضارها فهذه المرتبة لو لم تكن عقلاً بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة فلا بد من الاقتضار على الاقتدار على الاستحضار

## ترجمہ

اور تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ اسکو معقولات نظریہ حاصل ہوں لیکن انہر بالفعل مطلع نہ ہوں، بلکہ وہ اس کے پاس خزانے میں جمع رہیں۔ اس طور پر کہ جب تم چاہو تو بغیر کسب جدید کے حاضر کر لے یہ قوت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ ان نظریات کو جو ذہن میں حاصل ہیں انکو یکے بعد دیگرے بار بار ملاحظہ کرتا رہے یہاں تک کہ اس کو ایسا ملکہ حاصل ہو جائے کہ اس کیفیت راحۃ کے ذریعہ ان نظریات کو حاضر کرنے پر قادر ہو۔ اور وہ عقل بالفعل ہے۔ اور صاحب معامات نے کہا ہے کہ میرے نزدیک ایسے شواہد ہیں کہ عقل بالفعل میں ملکہ استحضار کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ قدرت علی الاستحضار اس میں کافی ہے۔ پس جب معقولات حاضر ہوں گے اور پھر اس سے زائل ہو جائیں گی، تو یہ ان کے حاضر کرنے پر قادر ہوتی ہے۔ پس یہ مرتبہ اگر عقل بالفعل نہ ہوتا تو قوت نظریہ کے مراتب چار ہی پر منحصر نہ ہوتے، لہذا قدرت علی الاستحضار کتنا ضروری ہے۔

## تشریح

تو بلا حاجۃ: مثلاً کسی نے فن کتابت مکمل سیکھ لیا اور بالفعل وہ کتابت نہیں کرتا۔ جب چاہے وہ کتابت دوبارہ کرنے لگے گا۔ اس کو پھر سیکھنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ یہ الگ بات ہے کہ مشق ترک کر دینے پر کچھ دشواری ہو سکتی ہے مگر قوانین سے واقفیت



کی بنا پر دشواری نہ پیش آئے گی۔

قولہ صاحب المحاکمات : صاحب محاکمات ملکہ استحضار کا : نکار کرتے ہیں۔

قولہ لا اعتبار : یعنی جیسا کہ اوپر لکھا ہے کہ جزئیات مخزونہ کے بار بار ملاحظہ کرنے سے ایک کیفیت راسخہ پیدا ہو جاتی ہے جس کے ذریعہ انسان استحضار جزئیات مخزونہ پر قادر ہو جاتا ہے اس کو ملکہ استحضار کہتے ہیں۔ صاحب محاکمات نے اس کا انکار کیا ہے۔

قولہ فلا بد : صاحب محاکمات کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ قدرت علی الاستحضار کے اصل میں دو مرتبے ہیں۔ علی الاستحضار کی کیفیت راسخہ یعنی ملکہ حاصل ہو جائے۔ اس کے لئے جزئیات معقولات کو بار بار حاضر کرنا اور ان کو ملاحظہ کرنا ضروری ہے۔ اس کے بغیر کیفیت راسخہ پیدا نہ ہوگی۔ علی معقولات جزئیہ ذہن میں موجود اور مخزون ہوں مگر کیفیت راسخہ اور ملکہ حاصل نہ ہو اور خزانہ میں جمع ہونے کی وجہ سے قدرت علی الاستحضار حاصل ہو۔ اس کے لئے تکرار جزئیات مخزونہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا اس تیسرے مرتبے میں عقل بالفعل کے لئے ملکہ اور کیفیت راسخہ کا اعتبار نہ ہونا چاہیے۔ تاکہ دونوں صورتیں عقل بالفعل کے درجہ میں داخل ہو جائیں۔ اور انحصار مراتب علی الاربعہ درست ہو جائے۔ اور کیفیت راسخہ کی قید کا لحاظ کر لیا جائے گا تو عقل بالفعل میں مذکورہ بالا دو درجوں میں سے صرف درجہ اول داخل ہوگا۔ دوسرا درجہ اس سے خارج ہو جائے گا اور مراتب چار گراں نہ ہو جائیں گے۔

والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق  
اعتبرها كغيرهم بالقياس الى كل معقول بانفرادة ولا شبهة في وقوعها  
في هذه النشأة وقد تعتبر بالقياس الى جميع المعقولات معا والظاهر  
انها حينئذ انما تكون في دأر القرار ومنهم من جوناها في هذه النشأة  
لنفوس كاملة لا يشغلها شأن عن شأن فانهم مع كونهم في جلايب من  
ابدانهم قد انخرطوا في سلك المحررات التي تشاهد معقولاتها دائما  
تخبطا

اور چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ نفس معقولات نظریہ کا مشاہدہ و ادراک کرے اور وہ عقل مطلق ہے اکثر حکما  
نے اس کا اعتبار بمقابلہ ہر معقول کے کیا ہے انفرادی طور پر۔ اور اس قوت کے پائے جانے پر اس عمر میں  
کوئی شبہ نہیں ہے۔ اور کبھی اس کا اعتبار تمام معقولات کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ تمام  
معقولات کے حاصل ہونے تک وہ دار آخرت میں پہنچ جائے گا۔

اور علماء میں سے بعض نے اس کو دنیا میں جا کر مانا ہے نفوس کاملہ کے لئے جن کو ایک حالت دوسری



حالت مشغول نہ کرے کیونکہ کالمین بدن کے اس پردے میں ہوتے ہوئے بھی داخل ہو گئے مجردات کے راستے میں جو کہ معقولات کا دائرہ مشاہدہ کرتی ہیں

**تشریح**

قولہ فی دایرۃ القیاس : اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مرتبہ رابعہ میں حکماء کا اختلاف

ہے۔ اس لئے کہ اس میں دو اعتبار ہیں۔ اول یہ کہ ہر ہر معقول نظری کا مطالعہ اور مشاہدہ علی سبیل الانفراد ہو۔ دوسرا اعتبار یہ ہے کہ مطالعہ اجتماعی طور پر پایا جائے۔ عام حکماء کی رائے پہلے اعتبار کی ہے مگر بعض حکماء ثانی کے قائل ہیں۔ اس دنیا میں اول کے پائے جانے میں تو کوئی شبہ نہیں۔ یعنی دنیا میں نفس ناطقہ کو یہ مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اور ثانی اعتبار کے حصول فی الآخرة میں بھی کوئی شبہ نہیں۔ اس لئے کہ آخرت میں نفس ناطقہ بدن کی تدبیر اور اس کی دیکھ ریکھ سے فارغ ہوگی۔ اس وقت تمام معقولات نفس ناطقہ کو مستحضر رہیں گے۔ اور کوئی مشغلہ معقولات کے مشاہدہ سے رکاوٹ نہ بنے گا۔ البتہ دنیا میں دوسرے مذکورہ اعتبار کے پائے جانے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ چونکہ نفس اس عالم میں تدبیر بدن میں مشغول رہتا ہے۔ اس لئے بعض جزئیات سے اس کو ذہول ہو سکتا ہے۔ اس لئے تمام جزئیات کا استحضار دنیا میں تو محال ہے البتہ آخرت میں اس کا وقوع ہو جائے گا۔

اور بعض حکماء اسی دنیا میں مرتبہ رابعہ کے حصول کو جائز قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس دنیا میں بعض نفوس کا طرہ ایسی موجود ہیں کہ اس بدن کے لباس میں طیووس رہتے ہوئے مجردات کی جماعت میں داخل ہو جاتیں۔ اور ان حضرات کو ایک حالت دوسری حالت سے غافل نہیں کرتی۔ یہ لوگ اپنے تمام معقولات کا بیک وقت مشاہدہ کرتے ہیں۔ لہذا ان حضرات کالمین کو قدرت کی طرف سے یہ مرتبہ اس دنیا میں حاصل ہو جاتا ہے۔

واعلم ان العقل بالفعل متأخر فی الحدوث عما سماه المصنف عقلاً مطلقاً لان المدبر ما لم يشاهد مراتب كثيرة لا يصير ملكاً و متقدماً عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكاً الاستحضار مستمر فيتم الوصول بها الى مشاهدة فمنهم من نظر الى التأخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وتسمى معقولاتها عقلاً مستفاداً ولا يخفى على من احاط بكتب الفن ان ما ذكره خلاف اصطلاح القوم فانهم لا يطلقون العقل المستفاد الا على النفس في المرتبة الرابعة او نفس تلك المرتبة،



**ترجمہ**

اور جان لو کہ عقل بالفعل مؤخر سے حدوث میں، اس کے جس کو مصنف نے عقل مطلق نام رکھا ہے۔ کیونکہ شیء۔ ملک جب تک کثیر مراتب کے ساتھ حاصل نہ ہو جائے تو ملک نہیں ہوتا اور وہ اسپر مقدم ہے بقا میں اس لئے کہ مشاہدہ مجددی سے زائل ہو جاتا ہے۔ اور ملک استحضار برابر باقی رہ جاتا ہے۔ اس لئے اس کے ذریعہ اس کے مشاہدہ تک پہنچ جاتا ہے۔ پس حکماء میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے تاخیر فی الحدوث کی طرف نظر کیا تو اس کو مرتبہ تابعہ کر دیا اور ان میں سے بعض وہ ہیں کہ تقدم فی البقاء کا اعتبار کیا تو اس کو تیسرا مرتبہ قرار دیا ہے۔

اور اس کی معقولات کا نام عقل مستفاد رکھا جاتا ہے۔ اور اس شخص پر حق نہیں جنے فن حکمت کی کتابوں کا احاطہ کر لیتا ہے کہ مصنف نے جو ذکر فرمایا ہے وہ قوم کی اصطلاح کے خلاف ہے کیونکہ وہ لوگ عقل مستفاد کا اطلاق نہیں کرتے مگر نفس پر اس مرتبہ راجعہ میں یا بنفسہ یہ مرتبہ، قولہ واعلم: چونکہ عقل مطلق اور عقل بالفعل کی ترتیب میں اختلاف پایا گیا ہے اس لئے اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

قولہ لایصیر ملکۃ : جزئیات معقولہ کو جب بار بار ذہن میں حاضر کیا جاتا ہے تو مدبرک میں کیفیت  
راسخہ پیدا ہوتی ہے۔ اسی کیفیت راسخہ کو ملکہ کہا جاتا ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ عقل مطلق حدوث میں  
مؤخر ہے۔ اور عقل بالفعل حدوث میں مقدم ہے۔

تو لا مستمرا کیونکہ معلومات کے بعد کو بار بار حاضر کیا جاتا ہے۔

قولہ فیوصل : گویا ملکہ استحضار حسیات معقولہ کو حاضر و مشاہد کرنے کے لئے معین و مددگار ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے عقل مطلق کے بارہ میں حکماء کے دونوں قول منقول ہیں موخر ہونے کا اور مقدم ہونے کا۔ پس بعض نے جنہوں نے حدوث و وجود میں موخر ہونے کی طرف نظر کیا انہوں نے عقل مطلق کو چوتھے درجے میں قرار دیا۔ اور جنہوں نے تقدم فی البقاء کی طرف نظر کیا انہوں نے اس کو تیسرے درجہ میں شمار کیا ہے۔ مصنف کا مذہب آخر الذکر ہی ہے :

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ عقل بالفعل اور عقل مطلق کی ترتیب کے بارے میں حکما میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض کے نزدیک محفل بالفعل مقدم ہے اور عقل مطلق موخر ہے۔ اسی کو مصنف نے بھی اختیار کیا ہے۔ اور بعض کا یہ قول ہے کہ اس کے برعکس ہے۔ اس کے بارے شارح نے فرمایا کہ یہ اختلاف بلا وجہ ہے۔ اس لئے کہ اس مقام پر دو باتیں خاص ہیں۔ حدوث اور بقا، باعتبار حدوث کے عقل مطلق مقدم ہے اور عقل بالفعل موخر ہے۔ کیونکہ عقل بالفعل میں استحضار کا ملکہ موجود ہوتا ہے۔ اور ملکہ کیفیتِ راسخہ کا نام ہے۔ اس لئے نفس ناطقہ جب تک



معقولات جزئیہ کو بار بار مشاہدہ میں نہیں لائے گا، استحضار کا ملکہ حاصل نہ ہوگا تو مشاہدہ جو عقل مطلق ہے عقل بالفعل کے لئے بدرجہ علت کے ہوا۔ اس لئے مقدم ہے۔ اور بقا کے اعتبار سے عقل بالفعل مقدم ہے۔ اور عقل مطلق موخر ہے۔ اس لئے کہ مشاہدہ جلدی سے زائل ہو جاتا ہے اور ملکہ۔۔۔ استحضار استمرار کے طور پر ستر باقی رہتا ہے۔ اور مشاہدہ کے لئے ملکہ استحضار واسطہ کے درجہ میں ہے۔ اور واسطہ اپنے ذو واسطہ سے مقدم ہوا کرتا ہے اس لئے بقا میں عقل بالفعل کا درجہ مقدم ہے۔

اور بعض حکماء نے حدوث کا لحاظ کرتے ہوئے عقل مطلق کو مقدم قرار دیکر اس کو تیسرے مرتبہ میں قرار دیا ہے اور عقل بالفعل کو درجہ رابعہ میں۔ اور بعض نے بقا کا لحاظ کر کے عقل بالفعل کو مقدم گردانا ہے اور عقل مطلق کو موخر۔ مصنف نے اسی کا لحاظ کر کے عقل بالفعل تیسرے مرتبہ میں اور عقل مطلق کو چوتھے درجہ میں قرار دیا ہے۔

اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ جو لوگ عقل مطلق تمام اعتبار سے مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس مرتبہ کا وقوع صرف آخرت میں ہوگا تو ان کے قول کی روشنی میں عقل بالفعل کا درجہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ یوم آخرت میں عقل مطلق کا مرتبہ استمرار کے ساتھ ہے۔ اس لئے عقل بالفعل کو واسطہ بنانے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی۔

قولہ ولا یخفی: اس کو عقل مستفاد نام رکھنے پر شارح کو اختلاف ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے مرتبہ رابعہ میں معقولات کو عقل مستفاد کہا ہے۔ تو اس پر شارح نے کہا کہ حکماء کے نزدیک مرتبہ رابعہ میں صرف نفس پر اور مرتبہ رابعہ پر اطلاق ہوتا ہے۔ معقولات پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اس لئے مصنف کا قول اصطلاح حکماء کے خلاف ہے۔

ثم العقل بالملكة ان كان في الغاية بان كان حصول من كل نظري له بالحدس من غير حاجة الى فكريسي قوة قدسية واعلم ان القوة العاقلة اراد بها النفس الناطقة فانها كما تطلق على مبدأ التعقل للنفس تطلق على نفسها ايضا مجردة عن المادة لانها لو كانت مادية لكانت ذات وضع فاما ان لا تنقسم او تنقسم لا سبيل الى الاول لان كل ماله وضع من الجواهر فهو منقسم على ما مرفى في الجزاء ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها ان اراد بالبسيط ما لا جزء له اصلا لا بالفعل ولا بالقوة فلا يلائم قوله كل مركب انما



یترکب من البسائط وان اراد به ما لا جزء له بالفعل فاللازم وهو  
الانقسام بالقوة غير منافي للبساطة لان الحال في احد جزئيهما  
غير الحال في الجزء الآخر، هذا انما يتم اذا كان الحلول سر يانيا و  
هو فيما نحن بصددده ممنوع

## ترجمہ

پھر عقل بالملک ہے اگر یہ غایت کو پہنچی ہوئی ہو یا اس طور کہ ہم اس کو تجربہ اور حدس سے  
بغیر فکر کی احتیاج کے حاصل ہو اور اس کا نام قوت حدسیہ ہے۔ اور جان لو کہ قوت  
عقلہ مصنف نے اس سے نفس ناطقہ مراد لیا ہے کیونکہ قوت عاقلہ جس طرح نفس کے مبدع تعقل پر بولی جاتی  
ہے اس طرح اس کے نفس پر بھی بولی جاتی ہے۔ مادہ سے مجرد ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ مادی ہوگی تو ذات وضع  
بھی ہوگی، پھر وہ منقسم ہوگی یا ہوگی۔ اول صورت باطل ہے۔ کیونکہ جو اہر میں ہے جو چیز ذات وضع ہوگی وہ قابل  
تقسیم ہوگی۔ جیسا کہ جزر لا تجزی کی نفی کے بیان میں گذر چکا ہے۔

اور دوسری صورت باطل ہے اس لئے کہ قوت عاقلہ کے مقولات اگر بسیط ہوں تو ان کا انقسام لازم  
آئے گا۔ اور مصنف نے بسیط سے مراد لیا ہے کہ جس کے لئے کوئی جزر ہی نہ ہو بالفعل نہ بالقوہ۔ تو مصنف  
کا یہ فرمانا ان کے قول "کل مرکب انما یترکب من البسائط" کے مناسب نہ ہو گا۔ اور اگر اس سے مراد وہ  
بسیط ہے جس کے لئے بالفعل جزر نہ ہو تو لازم انقسام بالقوہ ہے جو اس کے بسیط ہونے کے منافی نہیں ہے۔  
اس لئے کہ قوت عاقلہ کے دو جزوؤں میں سے کسی ایک جزر میں حلول کرنے والا غیر ہے اس حلول کر نیوالے  
کے جو جزر آخر میں حلول کرنے والا ہے۔ یہ دلیل اس وقت تام ہوگی جبکہ حلول سریانی ہو اور ہم جس کے  
درپے بیان ہیں اس کے لحاظ سے تسلیم نہیں ہے۔

## تشریح

قولہ بالحدس: مطلوب تنگ رسائی دفعہ ہو جائے۔ تدریجی طور پر یا نظر و فکر کا محتاج نہ  
تو نا الی فکر: مبادیات سے مطالب کی جانب انتقال تدریجی ہو اس کو فکر کہتے ہیں۔  
قولہ قوۃ قدسیۃ: یعنی نفس ناطقہ عقل بالملک کے درجہ میں پہنچ کر اگر انتہاء درجہ قوی ہو یعنی اس کی قوت  
عاقلہ اس درجہ قوی ہو کہ نظری کو حاصل کرنے کے لئے نظر و فکر کی محتاج نہ ہو بلکہ تمام نظریات اس کو حدس  
اور مہارت کے ذریعہ ہو جاتا ہو اور مبادیات سے مطالب کی جانب ذہن کا انتقال دفعہ ہو جاتا ہو اس  
قوت کا نام قوت قدسیہ ہے۔

قولہ اعلم: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قوۃ عاقلہ کا اطلاق نفس کے مبدع  
تعقل پر ہوتا ہے۔ لہذا قوت عاقلہ سے نفس ناطقہ کیونکہ مراد ہو سکتی ہے تو شارح نے جواب دیا کہ قوت  
عاقلہ نفس کے مبدع تعقل پر جس طرح بولی جاتی ہے۔ نفس ناطقہ پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ گویا



قوت عاقلہ ہو مگر کبھی نفس کا مبدی تعقل مراد لیا جاتا ہے اور کبھی نفس ناطقہ۔  
 اس اجمال کی وضاحت یہ ہے کہ قوت عاقلہ کے متبادر معنی وہ قوت ہے جس کے ذریعہ نفس کلیات  
 کا ادماک کرتا ہے جیسے ذہن کہتے ہیں۔ اگر قوت عاقلہ سے ہی معنی مراد ہوں گے تو ایک اعتراض یہ وارد  
 ہو گا کہ پہلے اور دوسرے حکم میں تکرار لازم آئے گا۔ دوسرے یہ کہ کتاب میں نفس کا مجرد ہونا بیان نہیں  
 کیا گیا ہے حالانکہ نفس ناطقہ کا مجرد عن المادة ہونا بڑا اہم مسئلہ ہے۔ اول اعتراض کی بنیاد یہ ہے کہ  
 جب قوت عاقلہ سے ذہن مراد ہو گا تو پہلا حکم ذہن کا مادہ سے خالی ہونا ہے اور ثانی حکم نفس کا تعقل  
 آلہ جسمانیہ کے ذریعہ نہ ہونا ہے۔ اگر مان لیا جائے کہ انجام کار ایک ہی ہیں دونوں۔ تو تکرار لازم آئے گا  
 اس لئے ان دونوں اعتراضوں سے بچنے کے لئے تنبیہ فرماتے ہیں کہ ماتن نے قوت عاقلہ سے نفس ناطقہ  
 مراد لیا ہے کیونکہ جس طرح آلہ تعقل پر قوت عاقلہ کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح نفس ناطقہ پر بھی ہوتا ہے  
 گویا قوت عاقلہ مشترک ہے۔ آلہ اور نفس ناطقہ دونوں میں بولی جاتی ہے۔  
 قولہ لا یلا شمر: اور بسط میں بالفعل جزر نہیں ہوتے مگر بالقوہ اجزاء ہوں یا نہ ہوں تو دونوں برابر  
 ہیں تو بالقوہ اجزاء کا ہونا بسط میں محال ہے ہی نہیں بلکہ ممکن ہے۔  
 قولہ منوع: کیونکہ ممکن ہے کہ حلول اس میں طریائی ہو جیسے نقطہ کا حلول خط میں ہوا کرتا ہے۔

وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط ضرورية امتناع  
 تركب الشئ من اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط  
 هذا خلف ونقول ايضا ان التعقل اى تعقل النفس المجردة ليس بالآلة  
 الجسمانية والاعراض لها الكلال لصعف البدن كما يعرض لبيادى  
 الاحساسات والحركات وليس كذلك لان البدن بعد الاربعين  
 ياخذ في النقصان مع ان القوة العاقلة اى ما به يتعقل النفس هناك  
 تشرع في الكمال واما الخرافة الطارئة في اواخر سن الشيخوخة  
 فليس لصعف القوة العاقلة بل لاستغراق النفس في تدبير البدن  
 المشرف تركيبه الى الانحلال وذلك الاستغراق يعوق النفس عن  
 تعلقاتها

ترجمہ  
 اس کے معقولات اگر مرکب ہوں گے۔ اور ہر مرکب بسائط سے مرکب ہوتا ہے  
 اس لئے کہ یہ بدیہی ہے کہ شے کا ترکب اجزاء غیر متناہیہ سے ممکن ہے۔ پس ان  
 بسائط کا منقسم ہونا لازم آتا ہے اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اور نیز ہم کہتے ہیں کہ تعقل یعنی نفس مجردہ کا تعقل



آلات جسمانیہ کی مدد سے نہیں ہوتا۔ اور نہ اس کے کسی عارض کے سبب سے ہوتا ہے اس لئے کہ بدن ضعیف ہے جیسا کہ ضعف احساسات اور حرکات کے مبادی کو عارض ہوتا ہے حالانکہ قوت عاقلہ میں یہ بات نہیں ہے۔ اس لئے کہ بدن ہالیس برس کے بعد کمزور ہونا شروع ہو جاتا ہے باوجودیکہ قوت عاقلہ یعنی جس قوت کے ذریعہ نفس تعقل کرتا ہے، وہاں کمال میں شروع ہوتی ہے۔ بہر حال خریطہ جو طاری ہو جاتا ہے شیخوخت کے آخری سالوں میں تو وہ قوت عاقلہ کی کمزوری سے نہیں طاری ہوتا۔ بلکہ اس وجہ سے کہ نفس اس بدن کی تدبیر اور دیکھ بھال میں مصروف ہو جاتا ہے جو بدن کے قریب ہوتا ہے۔ کہ اس کے اجزاء بدن کی ترکیب محل ہو جائے اور قوت عاقلہ کا یہ استغراق مذکورہ نفس ناطقہ کو روک دیتا ہے اس کے تعلق سے۔

## تشریح

قوله من البسائط : اور بسائط سے اس جگہ یہ مراد ہے کہ جزر اصلانہ ہوں، نہ بالفعل اور نہ بالقوہ۔

قوله من البسائط : یعنی اگر شے مرکب من البسائط میں بسیط ہے مراد مالا جزر لا اصلانہ ہیں گے۔ تو بسیط کے لئے اجزاء لازم آئیں گے اور پھر اجزاء کے اجزاء اور اسی طرح سلسلہ اجزاء سے اجزاء کا لالی نہایہ جائیگا اجزاء کا غیر متناہی ہونا پھر ان سے بسیط کا مرکب ہونا اور بسیط سے کل جسم کا مرکب لازم آئے گا اور اجزاء غیر متناہیہ سے شے کی ترکیب باطل ہے۔

قوله منتزعم : اور بسائط کے انقسام سے محل کا انقسام لازم آئے گا کیونکہ جب حال منقسم ہوتا ہے تو اس کا محل بھی منقسم ہوتا ہے۔

قوله هناك : طبی اور جسمانی انحطاط کے ساتھ قوت عاقلہ میں کمال شروع ہوتا ہے۔ اور عمر جیسے بڑھتی ہے اس قوت میں کمال بڑھتا رہتا ہے۔

وقد يقال يجوز ان تضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يورى من ان زيادة التعقل بسبب اجتماع علوم كثيرة عند النفس وبسبب التمرن والاعتیاد فان المد منین علی فعل من المشائخ یقدرون علی ما لا یقدر علی مثله الشبان الا قویاء وفي آخر سن الشيخوخة یستولی الضعف علی البدن وكذلك علی القوة العاقلة بحيث لا یبقی للتمرن والاعتیاد اثر یعتد به فی بعض من الخرافة وأیضا يجوز ان یکون المزاج الحاصل فی زمان الکھولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك تقوی القوة العاقلة

.....



## ترجمہ

اور بعض نے کہا ہے کہ جائز ہے کہ قوت عاقلہ ضعیف ہو جائے بدن کے کمزور ہونے کی وجہ سے۔ اور گویا وہ جو عقل کی زیادتی معلوم ہوتی ہے تو وہ علوم کثیرہ کے جمع ہو جانے کی وجہ سے ہوتی ہے نفس کے نزدیک۔ نیز مشق اور تمرین اور عادات پڑنے کی وجہ سے اضافہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ لوگ مشائخ میں سے جو عادی ہو جاتے ہیں وہ اس کام کے کرنے کے اوپر قادر ہوتے ہیں جو جوان طاقت ور لوگ نہیں کر پاتے۔ اور سن شیخوخت کے آخر میں بدن پر پورے طور پر ضعف طاری اور قابو پا جاتا ہے۔ اور ایسے ہی قوت عاقلہ پر بھی ضعف طاری ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ تمرین و مشق و عادات کا بھی اثر معتد بہ باقی رہ جاتا ہے تو پھر غزافہ یعنی فطوری عقل عارض ہو جاتا ہے۔ اور نیز جائز ہے کہ وہ مزاج جو زمانہ کہولت میں حاصل ہوتا ہے وہ قوت عاقلہ کے ذریعہ زیادہ موافق ہوتا ہے تمام مزاجوں کے مقابلے میں اور اس وجہ سے قوت عاقلہ قوی ہو جاتی ہے۔

## تشریح

قولہ وایضا یجوزن: اس عبارت کا عطف قدیقال پر ہے۔ قوت عاقلہ کا عمل ضعف بدن کی وجہ سے کمزور ہو جاتا ہے۔ ضعف آلہ کی وجہ سے قوت عاقلہ کا ضعیف ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اس پر اس عبارت کا عطف کیا گیا ہے۔

قولہ زمان الکھولت: تیس برس کی عمر کے بعد کا زمانہ زمانہ کہولت کہلاتا ہے۔

پہر حال مصنف کے اس قول کا کہ قوت عاقلہ چالیس سال کے بعد بڑھتی ہے حاصل یہ ہے کہ عقل کی زیادتی کے اسباب قوت عاقلہ پر زیادتی کے علاوہ علوم کثیرہ کا اجتماع اور عادت ہے، تو ممکن ہے کہ چالیس کی عمر کے بعد قوت عاقلہ میں ضعف آجاتا ہو مگر علوم کثیرہ کے اجتماع اور تجربہ اور عادت کی وجہ سے عقل میں کمی نہیں آتی بلکہ اضافہ ہو جاتا ہو۔ اس وجہ سے کہ بوڑھے آدمی جو کہ کسی کام کو عادت کرتے رہے ہوں وہ اس فعل کو بخوبی انجام دے لیں گے۔ اور جوان طاقتور اگر اس فعل کا عادی نہ ہو تو محض طاقت کی وجہ سے اس کام کو انجام دے نہیں سکتا۔ جیسا کہ اکثر اس کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔

اسی قول مصنف پر ایک یہ اعتراض ہے کہ ممکن ہے کہ ضعف بدن کی وجہ سے قوت عاقلہ میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے۔ مگر زمانہ کہولت میں اس کا ظہور اس وجہ سے نہیں ہو پاتا کہ اس وقت عقل اور ادراک کے زیادہ مناسب ہو جاتا ہے۔ حرارت زیادہ ہوتی ہے ہذا برودت و رطوبت زائد ہوگی کیونکہ ان کی زیادتی و کمی سے مزاج کے اعتدال میں فرق آجاتا ہے۔ لہذا عقل اور ادراک زائد پایا جاتا ہے۔ اور ضعف ظاہر نہیں ہوتا۔ اور شیخوخت کے زمانے میں مزاج میں اعتدال نہیں رہتا۔ اور عقل سے مناسبت کم ہو جاتی اس لئے کمزوری ظاہر ہو جاتی ہے



ونقول ایضاً ان النفوس الناطقة حادثة . . . مع حدوث الابدان كما ذهب اليه ارسطو خلافاً لافلاطون فانه قائل بقدمها لانها لو كانت موجودة قبل البدن وهي مختلفة متعددة فالاختلاف بينها امكان يكون بالماهية ولوانها وبعبارة اخرى بالمفارقة لاجاز ان يكون بالماهية ولوانها لانها مشتركة استند لواعلى اشتراكها في الماهية بشمول حد واحد لها وفيه نظر لانا لاننا نسلم ان ما عرفوا النفس به حد لها وان سلم فلم يكن حداً للقدس المشترك بين النفوس ومتخالفة بالحقيقة ومما به الاشتراك غير مابه الامتياز

## ترجمہ

اردنیزیم کہتے ہیں کہ نفوس ناطقہ بدنوں کے حدوث کے ساتھ ساتھ خود بھی حادث ہیں۔ جیسا کہ اس کی طرف ارسطو گئے ہیں۔ اور اس میں افلاطون کا اختلاف ہے اس لئے کہ وہ اس کے قدیم ہونے کا قائل ہے۔ اس لئے کہ نفس ناطقہ اگر قدیم ہو اور موجود ہو بدن کے وجود سے پہلے، حالانکہ نفوس ناطقہ متعدد اور مختلف بھی ہیں تو ان کے مابین اختلاف یا تو ان کی ماہیت کی وجہ سے ہو گا یا ان کے لوازم کی وجہ سے یا ان کے عوارض مفارق کی وجہ سے لوازم اور ماہیت کے سبب سے اختلاف کا ہونا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں تمام نفوس ناطقہ میں مشترک ہیں۔ حکماء نے ماہیت میں اشتراک پر استدلال کیا ہے کہ ان کی حد ایک ہی ہے۔ اور اس میں امتزاج ہے۔ اس لئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ حکماء نے جو نفس کی تعریف کی ہے وہ درحقیقت اس کی تعریف ہے اور اگر مان بھی لیں تو ایسا کیوں نہ ہو کہ یہ تعریف حد مشترک کی ہو جو نفوس ناطقہ کے درمیان پائی جاتی ہے۔ حالانکہ حد مشترک حقیقی سے مختلف ہے۔ اور مابہ الاشتراک مابہ الامتیاز کے غیر ہوتی ہے۔

## شرح

تولہ ونقول ایضاً: یہاں سے مصنف تیسرا حکم بیان کرتے ہیں یعنی یہ کہ نفس ناطقہ کا بدن کے ساتھ حدوث ہے۔ اس بارے میں حکماء کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔ اس بارے میں تین مشہور مذاہب ہیں۔ ۱۔ بعض نفوس کاملہ قدیم ہیں۔ اور بعض نفوس ناقصہ حادث ہیں۔ ۲۔ افلاطون اور اس کے ماننے والے کا مذہب یہ ہے کہ نفس ناطقہ قدیم بالزمان ہے۔ اور ارسطو اور اس کے متبعین اس بات کے قائل ہیں کہ نفس ناطقہ بدن کے ساتھ مختلف حادث ہے۔ ۳۔ یہ مذہب متکلمین کے مذہب سے قریب ہے۔ اور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ حق تعالیٰ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار فعل حادث اور مسبوق بالعدم ہوتا ہے اس لئے نفس ناطقہ قدیم نہیں ہو سکتے بلکہ حادث



ہیں مصنف نے یہ کتاب مشائین کے مذہب پر تصنیف کیا ہے۔ اس لئے یہاں پر انہیں کے مذہب کے موافق دلیل پیش کیا ہے۔

قوله بقدر مہا: مگر حادث بالذات قدیم بالغیر ماننا ہے۔

قوله فالاختلاف: یعنی نفوس ناطقہ کا متعدد ہونا اور ایک دوسرے سے ممتاز ہونا۔

قوله لاجائز: حاصل کلام یہ ہے کہ مصنف نے نفوس ناطقہ کے حادث بالابدان ہونے کی دلیل بیان کیا ہے کہ اگر نفوس ناطقہ قدیم ہوں گے تو چونکہ بدن سارے حادث ہیں اس لئے نفوس ابدان سے پہلے موجود ہوں گے۔

نیز واقعہ یہ ہے کہ نفوس کثیر ہیں۔ اس لئے کہ اگر نفس ناطقہ تمام ابدان کی ایک ہوگی تو لازم آئے گا کہ زید عمر وغیرہ کی نفوس ایک ہو اور یہ باطل ہے پس بدن کے وجود اور حدوث سے پہلے کثیر بھی ہوں گے اور مختلف بھی ہوں گے۔ تو ان نفوس کا تعدد بدن سے پہلے ماہیت کی وجہ سے ہو گا یا لازم ماہیت کی وجہ سے ہو گا یا ان عوارض کی وجہ سے ہو گا جو بدن سے جدا ہیں۔ اور خارج سے آئے ہوئے ہیں یہ نفوس متعدد اور مختلف ہوں گے۔ ماہیت کی وجہ سے نفوس میں تعدد اور اختلاف کا ہونا نیز لازم ماہیت کی وجہ سے اس کا اختلاف باطل ہے۔ کیونکہ نفوس ناطقہ کی ماہیت اور لازم مشترک ہے اور جو چیز اشتراک کا ذریعہ ہو وہ امتیاز اور جداگی کا ذریعہ نہیں بن سکتی۔ اس نجات صاف ہے کہ نفوس ناطقہ کا تعدد اور اختلاف نہ ماہیت کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔ اور نہ لازم ماہیت کی بنا پر ہو سکتا ہے۔

اب رہا یہ احتمال کہ نفوس میں تعدد اور اختلاف عوارض مفارق کی وجہ سے ہو ا ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ عوارض مفارقہ کے لاحق ہونے لئے مادے کی ضرورت ہے جو ان عوارض مفارقہ کو قبول کرے اس لئے کہ اگر ماہیت لذاتہ ان عوارض کی مستحق ہو تو عوارض عوارض نہ رہیں گے بلکہ لوازم ماہیت بن جائیں گے اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے باطل ہے۔ اور عوارض کو قبول کرنے کے لئے مادہ بدن ہے۔ پس مادہ کے وجود سے پہلے نفوس کا وجود نہیں ہو سکتا ہے۔

قوله دہی مختلفہ: نفس ناطقہ متعدد ہے۔ اور اگر ایک ہی ہو گا تو لازم آئے گا کہ زید عمر وغیرہ کا نفس ایک ہی ہو اور یہ بدایتہ محال ہے۔ اور نیز چونکہ انسان کے ہر ہر فرد کے صفات ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ اگر ان افراد کے لئے نفس ناطقہ ایک ہی ہوتا تو اجتماع نقیضین لازم آتا۔ اس وجہ سے باطل ہے۔

قوله لانہا: اس ضمیر کا مرجع ماہیت اور لوازم ماہیت ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ صرف نفوس ناطقہ اس کا مرجع ہو۔ دونوں کا مال ایک ہی ہے۔



قوله وفيه نظر: حاصل اعتراض یہ ہے کہ اول تو ہم اس تعریف کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ نفس ناطقہ کی تعریف ہے۔ اور اگر مان بھی لیں تو اس احتمال کی گنجائش ہے کہ یہ نفس ناطقہ کی اس حد تک تعریف ہے جو تمام نفوس ناطقہ کے درمیان مشترک ہو تو قدر تعریف مشترک کی تعریف کر دی گئی ہے مگر نفس ناطقہ حقیقی کی تعریف نہیں ہے۔ کیونکہ ہر نفس ناطقہ کی ماہیت اور حقیقت ایک دوسرے کے مخالف ہے۔

قوله وما به: اور جو چیز نفوس ناطقہ میں اشتراک ذریعہ اور واسطہ ہو نا یہ الامتیاز کا غیر ہوتا ہے۔ اور ما بہ الامتیاز وہ چیز ہے جو اشیاء میں تقسیم کا ذریعہ بنے۔ اس مقام پر نفوس ناطقہ میں جو چیز سب میں مشترک ہے وہ ماہیت ہے گویا ماہیت سب کی ایک ہے اور عوارض و لوازم جو ہر نفس ناطقہ الگ ہے۔ لہذا لوازم یا عوارض کے اختلاف سے ماہیت مختلف ہو جائیگا۔

ولاجاب ان يكون بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة لها  
تلقى الشيء بسبب القوابل اي العوارض المفارقة للشيء لا تفيض  
من المبدأ الفياض عليه الاقابل ذلك الشيء واختلاف  
استعداداته لان الماهية لا تستحق العوارض لذاتها والابكان  
العوارض لانها ما والقابل للنفس وعوارضها انما هو البدن فمتى لم  
تكن الابدان موجودة لم تكن النفوس موجودة على التعدد والاختلاف  
فتكون حادثة مع الابدان ضرورية، هذا الوجه مبنية على بطلان  
التناسخ اذ على تقدير صحته يجوز اختلافها قبل الابدان المتعلقة  
بها بالعوارض المفارقة الحاصلة لها بابدان اخر سابقة لالنهاية

ترجمہ

اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اختلاف نفوس ناطقہ کے عوارض مفارق کی وجہ سے  
واقع ہوا ہو۔ کیونکہ عوارض مفارقة شیء کو قوابل کی وجہ سے عارض ہوا کرتے

ہیں۔ یعنی شے کے وہ عوارض جو شے سے جدا ہوں۔ مبدئیاً کی جانب سے اس پر فیضان نہیں  
کرتے لیکن اس شے کے قابل کی وجہ سے اور اس شے کے استعداد کے اختلاف کی وجہ سے  
اس لئے کہ شے کی ماہیت بذاتہ عوارض کی مستحق نہیں ہوتی، ورنہ تو وہ عارض لازم ہو جائیگا۔  
حالانکہ نفس کے لئے قابل اور نفس کے عوارض وہ صرف بدن ہی ہے۔ پس جب تک ابدان وجود  
میں نہ آجائیں گے، تب تک نفوس ناطقہ بھی موجود نہ ہوں گے تعداد اور اختلاف کے باوجود۔ پس



نفوس ناطقہ حادث ہیں ابدان کے ساتھ ساتھ بدائے ازل سے دلیل درحقیقت تناسخ کے بطلان پر مبنی ہے۔ اور بناء کی وجہ یہ ہے کہ تناسخ کے درست ہونے کی صورت میں لازم آئے گا کہ نفوس ناطقہ میں ابدان کے وجود سے پہلے باہم اختلاف موجود تھا وہ ابدان جن کے ساتھ وہ عوارض مفاہیم متعلق ہیں جو ان کو دوسرے ان ابدان کی معرفت حاصل ہوتے ہیں جو ان ابدان موجودہ کے بعد ہوئے ہیں۔ اور پھر ان ابدان سابقہ میں اختلاف دوسرے ابدان سابقہ میں اختلاف کی وجہ سے اختلاف ہوا ہو گا۔ اسی طرح سلسلہ اختلاف لایالی نہایہ چلا جائے گا اور جو چیز غیر متناہی کو مستلزم ہوتی ہے وہ محال ہوتی ہے اور محال کا وجود نہیں ہوتا، تو جب نفوس ناطقہ کا وجود قدیم ہو گا تو ان کا حدوث ثابت ہو جائے گا۔ (والشراطم بالصواب)

**تشریح** قولہ ولا جاثونہ چونکہ عوارض مختلف اور ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ لہذا ان کے معروضات بھی جدا ہو جائیں گے۔

قولہ بسبب القوابن: جیسی قابلیت قابل میں ہوگی اسی قسم کے باہر سے اس کو عارض بھی لاحق ہوتے ہیں اُن کے اسی کی مزید تفصیل بیان کرتے ہیں۔

قولہ واختلاف استعداداتہ: یعنی شے معروض میں جس قدر عارض کے قبول کرنے کی صلاحیت قابلیت اور استعداد ہوتی ہے، مبدئاً فیاض کی طرف سے اسی قسم کا عارض فائض کیا جاتا ہے۔

باراں کہ در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ لاله روید در شورہ بوم و خس

یعنی بارش لطافت اور پاکیزگی انبات اور احیاء ارض کی یکساں قابلیت ہے اس کیفیت میں کوئی فرق نہیں ہوتا مگر وہی بارش باغ میں لالہ اگاتی ہے۔ اور وہی بارش بنجر زمین میں گھاس بھوس اگاتی ہے۔ زمین میں جیسی قابلیت ہوگی ویسا ہی اثر مبدئاً فیاض سے قبول کرتی ہے۔

پاور ہاؤس سے بجلی ہی کا کرنٹ بلب، ہیٹر اور انجن وغیرہ میں آتا ہے اور اسی کی طاقت سے سب اپنا اپنا کام کرتے ہیں یعنی جس میں جس چیز کی صلاحیت ہے کرنٹ سے وہی کام کرتا ہے۔ ایک روشنی دیتا ہے دوسرا حرکت کرتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور نیز جس درجہ کی طاقت بلب میں ہوگی اسی درجہ کی روشنی دیتا ہے۔ اور اسی کے مطابق اس کی روشنی تیز اور کم ہوتی ہے۔ تو روشنی میں کمی بیشی اس بلب کی قابلیت، استعداد اور صلاحیت کی وجہ سے ہوتی ہے۔

بس ایسے ہی نفوس ناطقہ میں اختلاف عوارض کے اختلاف سے ہوتی ہے۔ مبدئاً فیاض کی جانب سے عوارض کا فیضان ہوتا ہے جس نفس میں جتنی صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے اپنی اپنی استعداد کے مطابق اسے قبول کر لیتا ہے۔

قولہ لازم الماہیت: ماہیت اور عوارض میں غیریت کی یہ دوسری دلیل ہے۔

قولہ لا تستحق: یعنی تقاضے ذاتی نہیں ہیں کہ ذات کا تحقق یا اس کی بقا اور اس کا وجود اپنی



موقوف ہو۔

قولہ والاسکان العارض لانہما: حالانکہ ہم نے عارض مفارق فرمن کیا ہے۔ یعنی نہ وہ ذات کا جزو ہے نہ ذات کے لئے لازم، کہ جن کا ماہیت کے وجود میں کوئی دخل نہ ہو۔

قولہ والقابل: چونکہ بحث ہے کہ نفس ناطقہ اور بدن میں کیا تعلق ہے۔ بدن ایک مجموعہ ہے جس کے جس طرح اعضاء ہوتے ہیں۔ جن سے بدن کی ترکیب جسمانی مکمل ہوتی ہے۔ اور چیزیں ایسی ہیں جو اس بدن میں ترکیب تمام کے نتیجہ میں قوتیں ظاہری اور باطنی پیدا ہوتی ہیں، تو اس مقام پر یہ سوال ہے کہ نفس ناطقہ اور بدن، نیز اس کے لوازم و عوارض میں کیا تعلق ہے۔ اور آیا نفس ناطقہ تمام ابدان میں مشترک ہے غیر مشترک۔ تو یہ بحث درحقیقت بدن کے حدوث کے پہلے سے تعلق رکھتی ہے۔

قولہ فنفق لم تکن: لہذا جب تک ابدان موجود نہ ہوں اس وقت تک ان کے اندر اور باہر کی صلاحیتیں اور قوتیں کس طرح موجود ہو جائیں گی۔ اس لئے نفوس ناطقہ بھی اس وقت تک وجود میں نہ آئیں گے کیونکہ سابق میں گذر چکا ہے کہ نفوس اور دیگر عوارض بدن کو لاحق ہوتے ہیں۔ جیسی بدن میں صلاحیت و قابلیت ہوگی اسی کے مطابق مبدئیا میں کی جانب سے ان نفوس و دیگر قوتوں کا فیضان ہوتا ہے۔

قولہ موجودۃ علی التعدد: تو نفس ناطقہ میں تعدد اور اس کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا بدن کے وجود کے بعد ہے۔ اور بدن حادث ہے لہذا نفوس ناطقہ بھی حادث ہوں گے۔

قولہ ضروریۃ: اور بدن کے ساتھ ساتھ وجود میں آئیں گی اور جب نفوس ناطقہ حادث مع الابدان ہیں تو بدن کے ساتھ ہی ان نفوس کا وجود ہوگا اور نفوس میں اختلاف عوارض کے سبب سے ہوگا۔ اور عوارض چونکہ زید، عمر وغیرہ افراد کے مختلف ہیں۔ اس لئے عوارض کے اختلاف کی وجہ سے نفوس ناطقہ میں اختلاف ہوگا۔ اور چونکہ افراد اور ابدان میں تعدد اور تکرر ہے لہذا عوارض میں بھی کثرت ہوگی۔ اور کے ساتھ نفوس ناطقہ میں بھی تعدد اور تکرر یا بجائے گا۔ پس ثابت ہو گیا کہ ابدان کا وجود ہوتا ہے پھر اس کے عوارض کا، پھر نفوس ناطقہ کا لائق اور فیضان ہوتا ہے۔ اس لئے نفوس ناطقہ ابدان کے ساتھ ہوں گے اس کا مطلب ایک ہے کہ جب نفوس ناطقہ بدن کے ساتھ وجود میں آتے ہیں تو بدن کے پہلے ان کا وجود نہیں ہو سکتا۔ تو معیت کے اثبات سے نفوس ناطقہ کے لئے تبعیت کی نفی ہو جائیگی

قولہ التماس: نفس واحد مختلف ابدان میں علی سبیل البدیۃ متعلق ہونا تنازع ہے۔ اس حجت سے اگر تنازع کا صحیح ہونا ثابت ہوتا ہے تو ہم اس حجت کو نہیں مانتے۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ نفوس ناطقہ جو ہر بدن میں مختلف ہیں۔ تو نفس ناطقہ کا یہ اختلاف ان عوارض کی بنا پر ہے جو بدن سے خارج ہیں نہ عین بدن ہیں نہ جزء بدن ہیں اور نہ خارج لازم للبدن ہیں۔ بلکہ عارض ہیں اور وہ بھی مفارق ہیں اور عوارض کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا بدن کے ساتھ متعلق ہونے سے پہلے سے ہے۔ یعنی



اختلاف عوارض مقدم ہیں اور تعلق مع الابدان اس سے موخر ہے۔  
 قولہ اختلافہا یعنی یہ کہ نفس ناطقہ ایک بدن کی دوسرے بدن سے مختلف ہوتی ہے۔ نیز جتنے  
 بدن موجود ہیں اسی قدر نفوس ناطقہ بھی ان کی تعداد کے موجود ہیں تو یہ بھی جائز ہے کہ ان نفوس  
 ناطقہ میں جو باہم ایک دوسرے اس وقت میں موجود ہے یہ اختلاف ان ابدان سے پہلے رہا ہو جن  
 ابدان کے ساتھ یہ نفوس ناطقہ موجودہ ابدان سے پہلے متعلق رہے ہوں۔ اور اختلاف ان عوارض  
 مفارق کی وجہ سے رہا ہو جو ان ابدان کو حاصل تھے۔ پھر اسی طرح ان میں جو اختلاف ایک بدن  
 کا دوسرے بدن سے وہاں وہ اختلاف بھی عوارض مفارقہ کی وجہ سے ہوا ہو۔ اور یہ عوارض مفارقہ  
 میں اختلاف ان سے پہلے جو ابدان رہے ہوں ان کے اختلاف کی وجہ سے ہوا ہو۔ بہر حال سوال  
 کا یہ سلسلہ ختم نہ ہو گا بلکہ سلسلہ سوال اور عوارض مفارق اور ابدان مختلفہ لایا الی نہایت قائم ہو  
 جائے گا۔ اور تسلسل یا وجود لایا الی نہایت باطل ہے۔ لہذا عوارض اور اختلاف کا لایا الی نہایت  
 سلسلہ جاری ہونا بھی باطل ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہوا کہ نفس ناطقہ کا حادث ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ تنازع باطل ہونا  
 دلیل سے ثابت کر دیا جائے۔ مصنف نے اس جگہ متن میں تنازع کے بطلان پر کوئی دلیل بیان  
 نہیں کیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ کتاب کے ختم پر تنازع کو دلیل سے مستقل موضوع بنا کر باطل کریں  
 گے تو جب اس بحث کو مستقلاً مصنف کو بیان کرنا تھا اسلئے اس جگہ فہمنا دلیل بیان کرنے کی  
 حاجت نہیں ہوئی۔

مگر اس مقام پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ تنازع کے بطلان پر خاتمہ کتاب میں جو دلیل مصنف  
 بیان کی ہے وہ نفس ناطقہ کے حدوث پر مبنی ہے۔ اس لئے طالب علمانہ اشکالی یہ ہوتا ہے کہ  
 حدوث نفس بطلان تنازع پر موقوف ہے۔ اور بطلان تنازع حدوث نفس ناطقہ پر نہ تو یہ تو صراحت  
 دور ہے اور دور باطل ہے لہذا دلیل بھی باطل ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ بطلان اور ابطلال دو الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ یعنی شی کا باطل ہونا  
 اور چیز سے اور شے کا باطل کرنا دوسری چیز ہے۔ اب جواب کا حاصل یہ ہوا کہ حدوث نفس  
 ناطقہ موقوف ہے تنازع کے بطلان پر۔ یعنی یہ کہ نفس ناطقہ اس لئے حادث ہے کہ تنازع فی نفس  
 باطل ہے اس لئے کہ اگر تنازع درست اور واقع ہوتا تو نفس ناطقہ ایک بدن سے دوسرے  
 بدن میں تبدیل ہوتی رہتی اور بدن ختم ہوتے رہتے۔ اسی میں نفس ناطقہ کی قدامت ثابت  
 ہو جاتی اور نفس ناطقہ کا بطلان ثابت ہو جاتا۔

اب دوسری طرف دیکھو یعنی یہ کہ ابطلال تنازع حدوث نفس پر موقوف ہے۔ یعنی یہ کہ تنازع



تنازع باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ تنازع کے نفس ناطقہ کا قدیم ہونا ضروری ہے۔ اب جب کہ نفس قدیم نہیں ہے تو تنازع بھی درست نہیں۔ لہذا تنازع باطل ہے۔ کیونکہ نفس ناطقہ حادث ہے تو اس کے حدوث پر تنازع کا ابطال موقوف ہوا۔

قولہ اذ علی تقدیر ابطال تنازع پر مبنی ہونے کی دلیل یہاں سے شارح بیان کرتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ تنازع نام ہے نفس ناطقہ کا ایک بدن سے دوسرے بدن میں منتقل ہونے کا۔ مگر یہ انتقال علی البدلیت ہوتا ہے۔ جب پہلا بدن ختم ہوا تو نفس ناطقہ دوسرے بدن میں منتقل ہوگی۔ اور جب یہ دوسرا بدن بھی ختم ہو گیا تو تیسرے بدن میں منتقل ہوگی لہذا تنازع تنازع اگر ممکن ہوگا تو نفس واحد کے لئے کثیر بلکہ لا تعداد کی ضرورت ہوگی۔ اور اس کے ساتھ نفس ناطقہ واحدہ کا علی سبیل البدلیت تعلق ہوتا رہے گا۔ اس لئے جانب سابق یعنی ماضی کی طرف نفس کو بدن کے ساتھ متعلق کرنے کے نتیجہ میں لازم یہ آئے گا کہ نفوس ناطقہ میں اختلاف عوارض مفارق کی وجہ سے ہوا تھا۔ اور ان عوارض میں جو صلاحیت بدن کے ساتھ لاحق ہونے کی ہے وہ صلاحیت سابق بدن کی وجہ سے حاصل تھی۔ پھر سابق بدن میں اختلاف عوارض کی وجہ سے تھا اور عوارض کے اختلاف کی وجہ سے نفس ناطقہ میں اختلاف تھا۔ ایسے ہی سلسلہ بیان کسی حد پر موقوف نہ ہوگا بلکہ یہ سلسلہ جاری رہے گا جو باطل ہے۔

پھر خلاصہ یہ ہوگا کہ اس دلیل سے نفس ناطقہ کا حادث ہونا ثابت نہ ہو سکے گا پس ثابت ہوا کہ یہ دلیل اس بات پر موقوف ہے کہ پہلے تنازع کو باطل کیا جائے تو مذکورہ دلیل ابطال تنازع پر موقوف ہوتی۔ لیکن متکین نے نفس کے حادث ہونے پر متعدد دلیل پیش فرمائے ہیں۔ لہذا وقت کا انتظار کریں۔  
 ۛ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ وَعَلَيْہِ اَتَمُّ

تمت بالحدیث

۱۴۲۳ ہجری مطابق ۲۰۰۲ء

ملنے کا پتہ

بیرون بوہڑ گیٹ مملتان

Tel # 544913

مکتبہ اسلامیہ



نُورُ الْفَیضِ

اُردو شرح

نُورُ الْإِیضِ

مؤلف

حضرت مولانا سلیمان الحق صاحب السعدی المنطاهری

سہارنپوری

مکتبہ شریکتِ علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ - ملتان فون: ۵۴۷۳۰۹

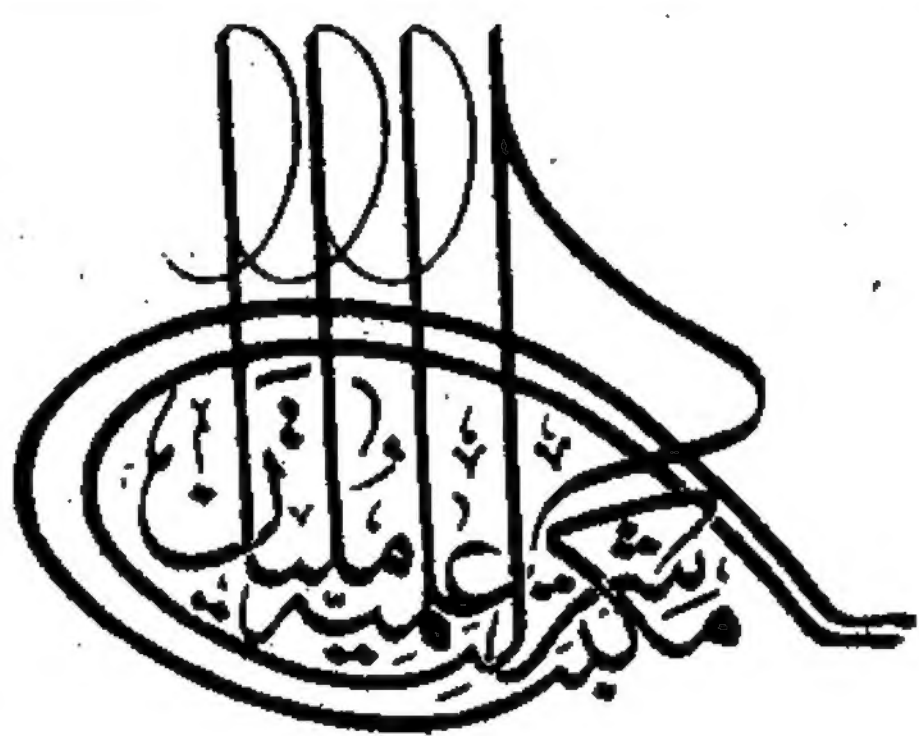


اَشْرَفُ الْمَلَانِيَةِ شرح اُردو هِدَايَا  
۱-۲-۳ الْجُزْأُ الْاَوَّلِي

اَشْرَفُ الْمَلَانِيَةِ شرح اُردو هِدَايَا  
۳-۴-۵-۶ "زیر طبع" الْجُزْأُ الثَّانِي

اَشْرَفُ الْمَلَانِيَةِ شرح اُردو هِدَايَا  
۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲ الْجُزْأُ الثَّالِث

اَشْرَفُ الْمَلَانِيَةِ شرح اُردو هِدَايَا  
۱۳-۱۴-۱۵-۱۶ الْجُزْأُ الرَّابِع



مکتبہ شرکت علمیہ

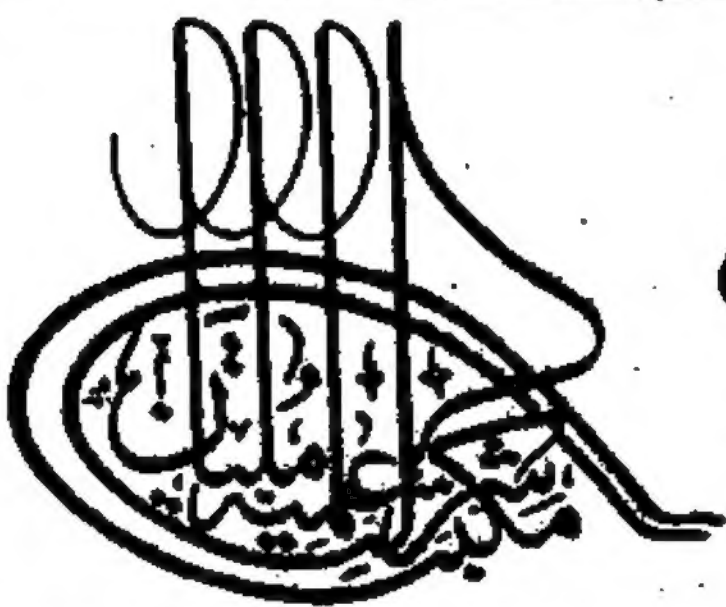
بیرون بوہڑ گیٹ ملتان 547309  
544913



# کمالین مترجم - شرح اردو جلالین

از حضرت مولانا محمد نعیم صاحب  
استاذ تفسیر دارالعلوم دیوبند

تفسیر جلالین شریف کی اہمیت اور مقبولیت ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس کے بار  
میں اختلاف نہیں کیا جاسکتا۔ عالم اسلام کا شاید ہی کوئی ایسا مدرسہ ہوگا جہاں تفسیر داخل درس ہو سکیں یہ بھی ایک  
حقیقت ہے کہ اب تک اس مقبول عالم تفسیر پر اردو زبان میں کسی درجہ پر کوئی کام نہیں ہوا تھا۔  
الحمد للہ کہ اب اس تفسیری کام کا سلسلہ مکمل کر دیا گیا ہے جس میں سب سے مقدم جلالین شریف  
تن کیچے مکمل سلیس اردو ترجمہ ہے۔ اور اس کے بعد تفسیر کی مکمل تشریح، تفسیر عام مسلمانوں کے لئے  
احکام قرآنی کو سلیس اردو زبان میں سمجھانے والا ایک نیا تحفہ ہے۔ طلباء کے لئے تفسیری شکلات  
کا بہترین حل اور علماء کے لئے بیش بہا علمی خزانہ ہے۔ تفسیر ہدایہ میں مستند تفاسیر سے ماخوذ مضامین،  
علوم قرآنی سے متعلق دورِ حاضر کی اچھوتی تحقیقات، علمی لطائف اور قرآنی نکات، شانِ نزول اور  
رابطہ آیات، بلاغت اور اسلوبِ قرآن پر کامل تبصرہ، غرضیکہ یہ اس تفسیری کتاب کا جہاں اردو تشریح  
کا لباس نوزیب تن کر کے بلاشبہ اردو زبان میں تفسیر کا نادر ذخیرہ بن گئی ہے۔



## مکتبہ شریعت علمیہ

547309  
544913

بیرون بوہڑ گیٹ ملتان فون:



اَهْلُ الْعِلْمِ

عَلَى

أُصُولُ الشَّائِئِ

تأليف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکریٹری

اُسْتَاذ دَارُ الْعُلُومِ (وقف) دیوبند

مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ - ملتان